سہ ماہی

تاریخ

۴۶

خصوصی گوشہ: ایرک ہابس باؤم

ایڈیٹر

ڈاکٹر مبارک علی

مجلس ادارت

ڈاکٹر سیّد جعفر احمد، ڈاکٹر روبینہ سہگل، جناب اشفاق سلیم مرزا،
پروفیسر ساجدہ وندل، پروفیسر پرویز وندل، ڈاکٹر انور شاہین، ڈاکٹر غافر شہزاد

بیرون پاکستان: پروفیسر ہربنس مکھیا (ہندوستان)، ڈاکٹر گیانندرا پانڈے (امریکہ)،
پروفیسر امتیاز احمد (ہندوستان)، ڈاکٹر حسن نواز گردیزی (کینیڈا)،
ڈاکٹر خضر انصاری (برطانیہ)، ڈاکٹر سارا انصاری (برطانیہ)،
ڈاکٹر کامران اصدر علی (امریکہ)، ڈاکٹر طاہرہ خان (امریکہ)

تاریخ پبلیکیشنز، لاہور

جملہ حقوق بحق ادارہ محفوظ

خط و کتابت (برائے مضامین)

بلاک ۱، اپارٹمنٹ ایف۔ برج کالونی، لاہور کینٹ

فون: ۰۴۲۔۳۶۶۶۵۹۹۷

ای۔میل: mubarakali21@yahoo.com

اہتمام	**تاریخ پبلیکیشنز** بک سٹریٹ 39- مزنگ روڈ لاہور، پاکستان
کمپوزنگ	فکشن کمپوزنگ اینڈ گرافکس، لاہور
پرنٹرز	سید محمد شاہ پرنٹرز، لاہور
سرورق	نین تارا
تاریخ اشاعت	دسمبر 2012ء
قیمت فی شمارہ غیر مجلد	-/320 روپے
قیمت فی شمارہ مجلد	-/400 روپے

تقسیم کار

فکشن ہاؤس: بک سٹریٹ 39- مزنگ روڈ لاہور، فون: 042-37249218-37237430

فکشن ہاؤس: 52,53 رابعہ سکوائر حیدر چوک حیدرآباد، فون: 022-2780608

فکشن ہاؤس: نوشین سنٹر، فرسٹ فلور دوکان نمبر 5 اردو بازار کراچی، فون: 021-32603056

فکشن ہاؤس

● لاہور ● حیدرآباد ● کراچی

e-mail: fictionhouse2004@hotmail.com

اریک ہابس باؤم کی یاد میں

(2012-1917)

فہرست

1- ہابس باؤم کی یاد میں	ابوالفضل	7
2- ایک مورخ جو بیسویں صدی کے دانشورانہ سماجی سائنسز کے پس منظر پر چھایا رہا	رومیلا تھاپر/ترجمہ: زمان خان	19
3- دنیا کو کیسے بدلا جائے	اسٹیفان کولینس/ترجمہ: ظفر علی خان	30
4- ایرک ہابس باؤم	پیٹر فلاریس/ترجمہ: زمان خان	39
5- ایرک ہابس باؤم —— آدھا مارکس	پیٹرک وارڈ/ترجمہ: زمان خان	41
6- پاکستان میں قومیت اور قومیتیں	حمزہ علوی/ترجمہ: ڈاکٹر ریاض شیخ	47
7- کچھ عورت کے بارے میں	ابوالفضل	83
8- کیا 1947ء کے زخم کبھی بھر سکیں گے؟	ڈاکٹر سیّد جعفر احمد	88
9- یونان کے قدیم باشندے	اشفاق سلیم مرزا	100
10- پنجاب میں مزارات	ڈاکٹر غافر شہزاد	110
11- جین لورسین	انٹرویو، ترجمہ: زمان خان	137
12- اکبر اعظم: چوتھا باب دینِ الٰہی	ڈاکٹر احمد شبیر/ترجمہ: محمد نفیس	151

ہابس باؤم کی یاد میں

ابوالفضل

ایرک ہابس بام اپنی ماڈرن تاریخ کی چوتھی جلد کے شروع میں لکھتا ہے کہ ''جو دنیا 1980ء کی دہائی کے آخر میں لکھی گئی۔ وہ وہی تھی جس کی تشکیل 1917 کے روسی انقلاب کے دھماکے کے نتیجے میں ہوئی تھی۔'' اس کا یہ مطلب نہیں کہ اکتوبر کے انقلاب نے اس دنیا کو اینٹ پر اینٹ رکھ کر بنایا تھا۔ بلکہ یہ کہ مغربی بورژوا استعمار نے جو دنیا تشکیل دی تھی وہ انقلاب روس کے دھماکے کے نتیجے میں جس طرح بنی، بگڑی، اور بدلی تھی۔ وہی 1991ء کی دنیا تھی۔ اگر اکتوبر نہ ہوتا تو وہ یقیناً کلی طور پر مختلف ہوتی۔

بڑا لیکھک لکھنے کا کوئی جواز نہیں پیش کرتا۔ ایرک ہابس بام اس لئے لکھتا تھا کہ وہ دیکھتا تھا اور سوچتا تھا۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اس کو انسان سے دلچسپی تھی۔

ابھی وہ پندرہ برس کا تھا اور برلن میں اسکول میں زیر تعلیم تھا کہ اس نے اپنے کمیونسٹ ہونے کا اعلان کر دیا تھا جبکہ مارکسی فلسفے کے بارے میں اس کا جو بھی تھوڑا بہت علم تھا وہ کلیتاً سماعی تھا۔ چنانچہ اس کے استاد نے اس کو اسکول کی لائبریری میں جانے کی ہدایت کی جہاں اس کو کمیونسٹ مینی فیسٹو کی ایک کاپی ملی اور ایک کاپی برٹولڈ بریخت کی شاعری کی۔

ہابس بام کہتا ہے کہ 1956ء تک اس کو کمیونسٹ فلسفے میں کوئی سقم نظر نہیں آیا۔ نا ہی اس کو اسٹالن کی بربریت کا کوئی احساس ہوا۔ بلکہ سویٹ کمیونسٹ پارٹی کی بیسویں کانگریس کے بعد بھی اس نے پارٹی کو نہیں چھوڑا۔ صرف اتنا ہوا کہ وہ خاموش ہو گیا۔

پڑھنے والے کے ذہن میں یہ خیال اٹھتا ہے کہ کیا اس نے اپنے ذہن میں کمیونسٹ خیال کو،

کمیونسٹ آئیڈیل کو اس کی ریاستی حقیقت سے علیحدہ کر دیا تھا۔ سوشلزم انسان کا حسین خواب ہے، اور انسان طویل اور مشکل جدوجہد کے بعد اسے ضرور حاصل کر لے گا اور اس سے آگے نکل جائے گا مگر ابھی جبکہ وہ جدوجہد اس کے آگے ہے، کوئی بھی مرحلہ خاموشی کے ذریعے طے نہیں کیا جا سکتا۔

ہابس بام نے اپنی یادداشت میں اپنے شروع کے سترہ سالوں کی جو تصویر کھینچی ہے۔ اس میں اپنے خاندانی معاملات کو زیادہ توجہ دی ہے جو کہ فطری ہے۔ لیکن معروضی طور پر یہ وہ زمانہ تھا جب یورپ ایک طرح کی غیر یقینی کا شکار تھا۔ جرمنی ایک بڑی طاقت رہنے کے بعد پابہ زنجیر کیا جا رہا تھا اور وہ اپنی نئی حیثیت ماننے پر تیار نہیں تھا۔ چنانچہ وہاں کبھی افراطِ زر کیا جاتا تھا اور کبھی بیروزگاری۔ مگر اس کشمکش میں پرانے زخم پھر رسنے لگے تھے۔ مثلاً وہاں کی anti-Semitism یا سامیت دشمنی۔

اس پر کچھ الگ سے کہنا ہوگا۔ یورپ کے حکمرانوں کو یہودیوں کی ضرورت تھی کہ کیتھولک کلیسا نے سود لینے دینے پر پابندی لگائی ہوئی تھی۔ لہٰذا بادشاہ قرض پر پیسہ صرف یہودیوں سے لے سکتے تھے جن کا مذہب غیر یہود سے سود لینے کی اجازت دیتا تھا۔ چنانچہ بادشاہوں نے یہودیوں کو تبدیلیءِ مذہب سے سختی سے روکا ہوا تھا۔ جب پندرہویں صدی میں کلیسا کی سود کی مخالفت کچھ ڈھیلی ہوئی اور عیسائیوں کو سود لینے کی اجازت ملی تو یہودیوں کی ضرورت نہ رہی۔ بقول مارکس کے وہ قبل سرمایہ داری کے دور میں پیسے کی معیشت کے نمائندہ تھے۔ مگر جب اصل سرمایہ داری آئی تو وہ فاضل ہو گئے۔ تب ان کو مغربی یورپ نے بڑی تعداد میں مشرق میں ڈھکیل دیا۔ وہاں وہ چیزیں گروی رکھنے اور چھوٹے قرضے دینے کا کاروبار کرتے تھے۔ اس میں ان کا واسطہ غریب لوگوں سے پڑتا تھا جنہیں ان کے لئے نفرت وقت کے ساتھ زیادہ گہری ہوتی گئی۔ یہ ہے یورپ کی سامیت دشمنی کی اصل، اور جب اقتصادی یا سماجی بحران ہوتا ہے تب پتہ چلتا ہے کہ یورپ میں سامیت دشمنی کتنی پھیلی ہوئی اور کتنی گہری ہے۔

انگلستان کا یہودی نژاد مورخ، ایڈورڈ لوئیس لکھتا ہے کہ عیسائی اور مسلمان دونوں یہود مخالف ہیں۔ لیکن ان کے تنفر میں نوعیتی فرق ہے۔ مسلمانوں میں یہودیوں کے لئے وہ گہری جذباتی دشمنی نہیں ہے جو عیسائیوں کے یہاں ہے اور جس میں نسلی تنفر کا بھاری عنصر ہے۔

دوسری جنگ عظیم سے پہلے یورپ میں دو بڑے غیر یورپی گروہ رہتے تھے۔ یہودی اور جپسی۔ جنگ کے دوران ساٹھ لاکھ یہودی اور تیں لاکھ جپسی باقاعدہ منصوبہ بنا کر مارے گئے۔ فرانس میں، جو سیکولر ملک ہے، وہاں کے بارے میں سارتر لکھتا ہے کہ وہاں کے یہودی کی پوری زندگی یہ ثابت کرنے میں گزر جاتی ہے کہ وہ دل سے فرانسیسی ہے۔ سارتر آگے کہتا ہے کہ سامیت دشمن عملاً تخریب پسند، طبعیتاً اذیت رساں اور دل کی گہرائیوں میں جرائم پیشہ ہوتا ہے۔

یورپ میں یہود دشمنی کے بارے میں ایک حد تک تفصیل سے لکھنے کا مقصد یہ تھا کہ جب بھی ہم یورپ کی سیاسی تاریخ کے بارے میں سوچیں، خاص کر کے بیسویں صدی کی پہلی فرصت کے بارے میں، تو یہ چیزیں ذہن میں رکھیں، اور یہاں تو ہم ایک یہودی خاندان کے بارے میں بات کر رہے ہیں۔ ایسے لوگوں کے بارے میں جو یورپ کی بربریت کا اولین شکار تھے۔

ہابس بام کے ماں باپ کے تعلقات کشیدہ تھے کہ ان کے باپ پیسہ کمانے میں ناکام تھے۔ چنانچہ باپ کے مرنے کے بعد ان کو چودہ سال کے سن میں (1931ء میں) اپنی خالہ کے پاس برلن بھیج دیا گیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب یورپ میں کساد بازاری کا بدترین دور تھا اور مزدور بڑی تعداد میں بے روزگار تھے۔ بلکہ وہ دور قریب تھا جب جرمنی کے مزدوروں کی ایک اہم اقلیت نازی پارٹی میں شامل ہونے کی ذہنی طور پر تیاری کرنے لگی تھی۔

سیاسی طور پر مزدور طبقے اور متوسط طبقے کے ایک حصے کی امیدیں سوشل ڈیموکریٹک پارٹی اور کمیونسٹ پارٹی کے مجوزہ اتحاد سے وابستہ تھیں کہ اس طرح مزدور اتحاد بن سکتا تھا جس کے نازی پارٹی کے بڑھتے ہوئے اثر کو روکنے کے اچھے امکانات تھے۔ لیکن یہاں پر اسٹالن نے ایک فیصلہ کیا جس کا سبب ابھی تک مورخ نہیں سمجھ پائے ہیں اور جس کو ہابس بام ابلہی اور خودکشی کے نام سے یاد کرتا ہے۔ اسٹالن کے کہنے پر جرمن کمیونسٹ پارٹی نے یہ لائین اختیار کی کہ اس کی اصل مخالف نازی پارٹی نہیں بلکہ جرمنی کی سوشل ڈیموکریٹک پارٹی ہے۔ جس کو کمیونسٹوں نے سوشل فاشسٹ پارٹی قرار دیا۔ دونوں پارٹیوں میں اتحاد نہ ہونے سے مزدور طبقہ اور جمہوریت پسند بورژوا طبقہ بٹ گئے اور اگلے سال انتخابات میں نازی پارٹی کو اکثریت حاصل ہوگئی، اور جیسا کہ کلاسیکی عرب مصنف ایسے حالات میں لکھتے ہیں "اور پھر وہ ہوا جو ہوا۔"

اسٹالن کے فیصلے کا جواز بعض لوگ یہ دیتے ہیں کہ وہ سمجھتا تھا کہ کمیونسٹ پارٹی اگر سوشل

ڈیموکریٹوں سے اتحاد کرے گی تو جب جرمنی میں انقلابی کیفیت پیدا ہو گی اس وقت سوشلسٹ، جن کا ایمان پُرامن جدوجہد پر تھا، کمیونسٹوں کو انقلابی اقدام سے روکے گی۔ 1917ء کے بعد ایبرٹ (Ebert) کی قیادت میں سوشل ڈیموکریٹوں نے جو انقلاب دشمن کردار ادا کیا تھا اور جس طرح روزا لکسمبرگ اور لیبکنیخت کو قاتلوں کے سامنے پھینک دیا تھا ممکن ہے اسٹالن کا فیصلہ اس تجربے کی بنا پر کیا گیا ہو۔ لیکن اغلباً اس فیصلے کی وجہ یہ تھی کہ اسٹالن کسی ایسی پارٹی پر اعتماد نہیں کرتا تھا جس کو اس کی سیاسی پولیس کنٹرول نہ کرتی ہو۔

ہابس بام کہتا ہے کہ فاشسٹ ردِ انقلاب کے انقلابی تھے۔ انہوں نے عوام کو منظم کیا جو روایتی داہنا بازو نہیں کرتا تھا۔ اس کی خلاف عقل وحشت پسندی غالباً عدم تحفظ کے احساس کی پیداوار تھی۔ اسی طرح سامیت دشمنی پیٹی بورژوا کا نظریہ ہے کیونکہ بڑا سرمایہ تو ہر ایسی قوت سے سمجھوتا کر سکتا ہے جو اس کو منہدم نہ کرے۔ مگر ہر فاشزم کی طرح نازیوں کو بھی عوامی بنیاد پیٹی بورژوا نے فراہم کی۔

1930ء کی دہائی نہ محض یہ کہ خلفشار کی دہائی تھی بلکہ ایک طرح کی جھنجھلاہٹ کی بھی۔ ایسا لگتا ہے کہ ہارے ہوئے جرمنی میں نہ صرف یورپی کساد بازاری کا سب سے زیادہ اثر تھا بلکہ اس کی اپنی ساری سیاسی تحریکیں ابال پر تھیں۔ کیونکہ اکتوبر کے انقلاب کو پندرہ سال ہو گئے تھے۔ اس کا لایا ہوا نظام دنیا بھر میں مزدوروں کی ہمدردیوں کا حامل بھی تھا۔ مگر دوسری طرف بورژوا قیادتیں اس ایک بالکل نئے تجربے سے خائف بھی تھیں۔

ہٹلر کے اقتدار میں آنے کے بعد جرمنی نے نا محض صنعتی کساد بازاری پر قابو پایا بلکہ دوبارہ ہتھیار بندی بھی شروع کر دی اور ایک ایک کر کے اپنے ان علاقوں میں بھی فوجیں بھیجنے لگا جہاں سے ورسائی کی صلح نے ان کو مستقلاً خارج کیا تھا۔ ورسائی کے معاہدے کی شقوں کو نافذ کرنے کی ذمے داری انگلستان اور فرانس پر تھی کہ امریکہ نے اس معاہدے کی توثیق سے انکار کر دیا تھا اور اب اس کی زیادہ دلچسپی یورپ کے بجائے مشرقی ایشیا میں تھی۔

انگلستان اور فرانس نے پہلی جنگ میں فتح سے بہت فائدہ اٹھایا تھا لیکن وہ ان فائدوں کو بچانے کی طاقت اپنے میں نہیں پاتے تھے۔ اس کے علاوہ ان کے عوام اپنی ایک پوری نسل کو جنگ میں کٹوانے کے بعد دوبارہ لڑنے کا حوصلہ بھی نہیں رکھتے تھے۔ لہٰذا یہ دونوں طاقتیں جرمنی کو دم دلاسے سے خوش رکھنا چاہتی تھیں اور دوسری طرف چاہتی تھیں کہ جب جرمنی ہتھیاروں سے لیس

ہو جائے تو وہ سویت یونین پر حملہ کرے۔

ہٹلر کے اقتدار میں آنے کے کچھ عرصے کے بعد ہابس بام کو اپنے چچا کے پاس انگلستان بھیج دیا گیا۔ مگر وہ کہتے ہیں کہ برلن کے تجربے نے ان کو زندگی بھر کے لئے کمیونسٹ بنا دیا۔ نیز ''اکتوبر کے انقلاب کا خواب اب بھی میرے اندر ہے۔''

انگلستان کا سفر ان کے لئے ایک بہت بڑا انقلاب تھا۔ اس انتشار کا اثر یہودیوں پر کیا ہوا اس کا کچھ اندازہ ہمیں آرتھر کیسلر کی لکھائی سے ہوتا ہے۔ وہ بھی یہودی اور کمیونسٹ تھا۔ اس کو بھی پہلے نازیوں اور پھر بعد میں روسیوں سے خطرہ محسوس ہوا، اور اس کے لئے سب سے بڑی انقلابی تبدیلی یہ تھی کہ انگلستان میں پناہ لینے کے بعد نہ محض یہ کہ اس کو بحیثیت یہودی کے کوئی دو بھر نہ کرتا تھا بلکہ اس جزیرے میں وہ یورپ کے خلفشار کے خطرے سے بھی وہ محفوظ تھا۔ جو لوگ ایسے نامعلوم یا معلوم، نہ ٹلنے والے خطرے سے گزرے ہیں صرف وہی بتلا سکتے ہیں کہ اس کا ٹلنا ان کے لئے کیسے ذہنی سکون کا باعث ہوتا ہے۔

ہابس بام نے سترہ برس کے سن میں ممکن ہے کہ نہ وہ خطرہ محسوس کیا ہو جو یورپ کے یہودیوں کے سروں پر منڈلا رہا تھا اور نہ اس تحفظ کا پورا احساس ان کو ہوا ہو جو ان کو انگلستان نے دیا۔ لیکن بہرحال ذاتی طور پر ان کو سیاست میں حصہ لینے کی جو آزادی انگلستان میں ان کے چچا سے ملی اس کا انہوں نے پورا فائدہ اٹھایا۔

وہ کیمبرج کے دنوں کو محبت سے یاد کرتے ہیں۔ جب بقول ان کے اپنے اس پرانی یونیورسٹی کی تاریخ میں سب سے زیادہ سرخ طلباء کی نسل وہاں زیر تعلیم تھی۔ جب کوئی حب الوطنی کا نام نہیں لیتا تھا۔ جو یونیورسٹی برطانیہ کے دوسرے ایسے اداروں کی طرح انگلستان کے حکمران طبقے کو ارکان مہیا کرنے کے لئے بنی تھی وہاں طلباء اس وقت صرف سرخ روس کی مدحت اور اپنی حکومت کی مذمت میں وقت گزارتے تھے۔

اس جذباتی ہیجان کی ایک بڑی وجہ اس وقت کی اسپین کی خانہ جنگی بھی تھی۔ وہاں 1936ء کے انتخابات میں بائیں بلاک نے جس میں بڑی تعداد میں نراجی بھی شامل تھے دائیں بلاک کو ہرا دیا جس میں رجعت پسندوں کے ساتھ فاشسٹ بھی تھے۔ اس پر اسپین کی فوج نے بغاوت کر دی۔ اس کے نتیجے میں جو خانہ جنگی 1936ء سے 1939ء تک ہوئی اس نے یورپ کی انقلابی سیاست

میں ایک نشہ آور کیفیت پیدا کر دی۔ چنانچہ مجھے ایک آدھ لوگ ___ پاکستانی، یوگوسلاوی، لاطینی امریکی ___ جو اُس جنگ کے زمانے میں بائیں بازو کی سیاست سے وابستہ تھے، اور اس کے کوئی تیس چالیس سال کے بعد ملے۔ وہ ابھی تک اس کا ذکر جذباتی انداز میں کرتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ ایسا لگتا تھا کہ اسپین کا معرکہ خالص خیر اور خالص شر کے بیچ تھا۔ چنانچہ ہابس بام لکھتے ہیں کہ کیمبرج کا طالب علم جان کارن فرڈ جو اپنی اکیسویں سالگرہ کے دن اسپین میں لڑتا ہوا مارا گیا تھا اس کی تصویر یونیورسٹی میں ہر بائیں بازو کے طالب علم کے کمرے میں تھی۔

اب جبکہ ہم اس خانہ جنگی کو فاصلے سے دیکھتے ہیں، ایسا لگتا ہے کہ وہ جدوجہد جس میں نا محض یہ کہ لاکھوں ہسپانوی مارے گئے بلکہ جہاں دوسرے ملکوں کے ہزاروں رضا کاروں نے اپنی جانیں دیں، وہ اس زمانے کی ریاستوں کے لئے ایک کھیل بن گئی تھی۔

انگلستان وہاں جرمنی اور اٹلی کے اثر کو پسند نہیں کرتا تھا۔ لیکن ہسپانوی جمہوریہ کو چونکہ صرف میکسیکو اور سویٹ یونین مدد دے رہے تھے اور باہر سے جو رضا کار آئے تھے وہ تقریباً سب کمیونسٹ تھے اس لئے وہاں کمیونسٹ اثر بہت بڑھ گیا تھا کمیونسٹ اثر کے مقابلے میں انگلستان فاشسٹ اثر کو ترجیح دیتا تھا۔ چنانچہ نہ محض یہ کہ انگلستان نے خود جمہوریہ کی مدد نہیں کی بلکہ فرانس کو بھی، جہاں سوشلسٹ کمیونسٹ حکومت تھی، مدد کرنے سے روکا۔ اس کے علاوہ امریکہ بھی ''عدم مداخلت'' کی پالیسی پر گامزن تھا۔ لہٰذا تینوں جمہوری بڑی طاقتوں نے ہسپانوی جمہوریہ کو ہٹلر اور مسولینی کے آگے پھینک دیا تھا۔ فاشسٹ ملکوں کی فوجیں کھلم کھلا اسپین میں لڑ رہی تھیں۔ (پکاسو کی ''گیرینکا'' جرمن ہوائی فوج کے ایک کھلے شہر پر ہولناک حملے کے نتائج کی تصویر ہے۔) میکسیکو اکیلا جمہوری ملک تھا جس نے ہسپانوی جمہوریہ کی مدد کی اور بعد میں وہاں کے ہارے ہوئے پناہ گزینوں کو قبول کیا۔

اسٹالن کا رویہ دوہرا تھا۔ اس نے ہسپانوی جمہوریہ کے لئے جنگی سامان بھیجا۔ لیکن اس کو ڈر تھا کہ اگر وہاں کمیونسٹوں کو فتح ہوگئی تو مغربی جمہوریتیں نازی جرمنی سے مل کر سویٹ یونین سے لڑ جائیں گی۔ اس لئے سویٹ حکومت نے ہسپانوی جمہوریہ کی مدد کی لیکن اتنی نہیں کہ وہ جیت جائے۔

لیکن جس سویٹ پالیسی نے ہسپانوی جمہوریہ کو زیادہ نقصان پہنچایا وہ تھی تمام ایسے

کمیونسٹوں کو قتل کرنا جو اسٹالن سے اتفاق نہیں کرتے تھے۔ بہت سے ممالک کے ایسے کمیونسٹ، مثلاً ٹروٹسکی کے پیرو، اسپین میں بحیثیت رضاکاروں کے جمع ہو گئے تھے۔ اس کے علاوہ خود ہسپانوی بائیں بازو کے بہت سے لوگ اسٹالن کے خلاف تھے۔ اور یہ وہ زمانہ تھا جب خود سویٹ یونین میں عظیم ستھرائی ہو رہی تھی یعنی لینن کے ساتھیوں کو بڑے پیمانے پر قتل کیا جا رہا تھا۔ چنانچہ اسٹالن نے سیاسی پولیس کا ایک جتھا اسپین بھیجا جس نے وہاں کئی ہزار کمیونسٹوں اور سوشلسٹوں کو مارا جو کہ اسپین کی مدد کو آئے ہوئے تھے۔

ہابس بام کی دلچسپی اسپین کی خانہ جنگی میں تا عمر رہی۔ چنانچہ وہ اپنے 2006ء کے مضمون میں لکھتے ہیں کہ عموماً جنگوں کی تاریخیں ان کے جیتنے والے لکھتے ہیں لیکن یہ خانہ جنگی ایک ایسی زور آزمائی تھی جس کی تاریخ ہارنے والوں نے لکھی اور اس کی وجہ یہ تھی کہ دانشوروں نے بڑی تعداد میں ہسپانوی جمہوریہ کا ساتھ دیا اور بعض نے تو وہاں جانیں بھی دیں مثلاً کرسٹوفر کاڈویل۔

لاطینی امریکہ کے بڑے ادیب نیرودا، وائی ہو، آبرتی وغیرہ جمہوریہ کے ساتھ تھے۔ امریکہ سے ہیمنگ وے، اٹلی سے روسیلی، پاگاروی، لونگو وغیرہ تھے، انگلستان سے آویل وہاں لڑے تھے جبکہ آڈن، اشروڈ وغیرہ نے سیاسی طور پر ساتھ دیا تھا۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ بین الاقوامی بریگیڈ میں سات ہزار یہودی رضاکار تھے۔

اور تمام وہ لوگ جو اسپین میں لڑے ان میں سے کوئی اس پر شرمسار نہیں تھا۔ بلکہ ہر ایک جو وہاں تھا، آخر تک اس پر فخر کرتا رہا۔

ہابس بام کہتا ہے کہ سن تیس ہی کی دہائی میں معاشی یا یوں کہیں کہ سرمائے کی عالمگیریت (globalization) شروع ہوئی یعنی عالمگیر سطح پر محنت کی تقسیم۔ مگر کساد بازاری کے سبب یہ بھی بڑھنی بند ہوگئی اور سماجی تحفظ بھی بہت کم رہ گیا حالانکہ مغربی ممالک میں اس کی ضرورت کا احساس باقی تھا۔

سویٹ یونین میں غیر معمولی رفتار سے صنعتکاری ہو رہی تھی اور پسماندگی میں کمی بھی نظر آتی تھی۔ مگر سویٹ معیشت میں نااہلی صاف ظاہر تھی۔ وہاں اسٹالن کے مظالم، عوام پر تشدد اور اجتماعی کاشت کی خامیاں بھی تھیں۔

اسی زمانے میں یورپ میں یہودیوں پر تشدد بھی زیادہ ہوا اور اس مسئلے کا حل مغربی ایشیا میں

ڈھونڈنے کا رجحان بھی بڑھا۔ ہابس بام صیہونیت کو ایک مصنوعی نظریہ سمجھتا ہے کہ جب برازیل نے فلسطین میں یورپ نے ٹھکرائے ہوئے یہودیوں کو آباد کرنے کی تجویز کی۔ اس وقت نہ تو عبرانی زبان کسی بھی یہودی کی زبان تھی اور نا ہی مختلف ممالک میں پھیلی ہوئی یہودی آبادی کی کوئی متحدہ ثقافتی زندگی تھی۔ یہود ارض فلسطین سے کوئی رشتہ بھی نہیں محسوس کرتے تھے۔ چونکہ صیہونی منصوبہ سراسر نو آبادیاتی تھا اس لئے اس میں رجعت پسندانہ بلکہ فاشسٹ پہلو بھی تھے۔ مثلاً ژابوتنسکی اپنے خیال میں مسولینی کی فاشزم سے متاثر تھا۔ آج کی اسرائیلی لیکود پارٹی اسی کی بنائی ہوئی اور اسی کے نظریات کی ورثے دار ہے۔

ہابس بام کی ماڈرن تاریخ جو چار جلدوں میں ہے، فرانس کے بڑے انقلاب سے لے کر سویٹ یونین کے خاتمے تک کے عرصے پر محیط ہے۔ اس کا طریق تاریخی مادیت ہے۔ پہلی جلد دو انقلابوں کی کہانی ہے۔ 1789ء اور 1848ء کی۔ پہلے انقلاب میں بورژوا نے جن میں تجارتی بورژوا اچھی تعداد میں شامل تھے، کسانوں کے اتحاد کی مدد سے معاشرے میں اپنی سیاسی بالادستی قائم کرلی۔ اس میں انقلاب کی بنیادی کامیابی تھی کہ زمینیں کسانوں کو مل گئیں اور معاشرے پر بورژوا کا سیاسی اقتدار فوج کی مدد سے قائم ہوگیا۔

دوسرے انقلاب میں وہ اقتدار مکمل ہوگیا اور اس کو legitimacy مل گئی۔ مگر زیادہ اہم بات یہ ہے کہ اس میں مزدور پہلی بار اپنے طبقاتی مفاد کو لے کر سامنے آئے۔ اس کے باوجود حتمی سمجھوتے میں ان کا بحیثیت مزدور کے کوئی ہاتھ نہیں تھا۔ جس کی غالباً اہم وجہ یہ تھی کہ کسانوں نے سرمایہ داروں کے خلاف ان کا ساتھ نہیں دیا۔

یورپ کی انقلابی جنگوں کے بارے میں ہابس بام نے بہت دلچسپ بات لکھی ہے کہ 1789ء میں بیشک سماجی انقلاب اتنی مضبوطی سے برپا ہوا تھا کہ اب فرانس میں کسانوں میں زمین کی تقسیم کے عمل کو الٹا نہیں جا سکتا تھا۔ لیکن اس کے بعد، فرانسیسی انقلابی فوجوں نے جو لڑائیاں لڑیں، ان کے خلاف مزاحمت کا عمل بھی اپنے اندر سماجی انقلاب کے عناصر رکھتا تھا۔ یعنی جب کسان اپنے ملکوں کے حکمران طبقوں کی کمان میں فرانسیسی فوجوں سے لڑتے تھے تو ان کی مزاحمت خود ان کے اپنے حکمرانوں طبقوں کے جبروت کو کم کرتی تھی۔

1848ء تک انگلستان کی صنعت زراعت میں ضم ہو چکی تھی اور سرمایہ دار کاشتکار اور صنعتکار

کا اتحاد مضبوط تھا۔ فرانس میں یہ رشتہ اتنا مضبوط نہیں ہوسکا۔

ہابس بام نے کسان کو بورژوا نہیں مانا لیکن یہ تسلیم کیا کہ 1870ء کی دہائی تک سرمایہ دار ایک الگ طبقہ بن چکا تھا، اور ساتھ ہی ساتھ اپنا انقلابی کردار کھو چکا تھا۔ وہ کہتا ہے ''بورژوا اب سماجی انقلاب سے ڈرتا تھا۔ اس لئے اپنے تاریخی انقلابی کردار سے دستبردار ہو رہا تھا اور سمجھوتوں کو ترجیح دیتا تھا۔ دوسری طرف سوشلسٹ چیلنج اب ایک حقیقت بن رہا تھا۔ اس لئے اب یہ ممکن نہیں رہا تھا کہ خالص بورژوا انقلاب، بغیر ایک عظیم تر سماجی انقلاب کے خطرے کے، کیا جا سکے۔''

تعجب ہے کہ اس جلد میں جو 1875ء تک جاتی ہے پیرس کے 1870ء کے کمیون کا خاطر خواہ ذکر نہیں ہے۔ بجا اس کی مدت صرف دو ماہ تھی اور اس کی شکست کے بعد تقریباً تیس ہزار مزدوروں کو پیرس کے پیٹی بورژوا اور نواح کے کاشتکاروں کی متحدہ فوج نے قتل کیا۔ پھر بھی وہ تاریخ میں مزدوروں کا ایک اہم قدم تھا۔ اس کو مارکس کی پوری حمایت حاصل تھی، اور عالمی سوشلسٹ تحریک کمیون کو پہلا سوشلست انقلاب مانتی ہے۔ سویٹ یونین کی پہلی حکومت نے کمیون کے تجربے کا گہرا مطالعہ کیا اور پالیسیوں کا جواز اکثر اسی تجربے میں ڈھونڈا۔

تاریخ کی تیسری جلد 1875ء سے 1914ء تک کے بارے میں ہے۔ وہ نہ محض یہ کہ اس دور کو استعماری پھیلاؤ کا دور مانتی ہے بلکہ انیسویں صدی کے آخر میں بورژوا معیشت میں جو Oligopoly آئی (یعنی چند افرادی اجارہ داری) اور دنیا پر حاوی ہوئی اس کا خاص کر کے تجزیہ کرتی ہے۔

یہاں مصنف اصرار کرتا ہے کہ جب سے قومی معیشتیں ابھری ہیں تب سے سیاست اور معاشیات کو الگ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً ہندوستان جو کہ اٹھارہویں صدی میں دنیا کا سب سے زیادہ صنعتی ملک تھا اس میں اگلی صدی میں جو صنعتی انہدام کاری کی گئی وہ برطانوی حکومت کی پالیسی کے تحت تھی، اور اس پالیسی کو انگلستان کے مزدور طبقے کی حمایت حاصل تھی۔

یہ دور نوآبادیاتی توسیع جوئی کا تھا اور معیشت کا رجحان عالم گیرت یا globalization کا تھا۔ جس کی تعریف ہابس بام کرتے ہیں: ''واحد عالمگیر معیشت جس میں ترقی یافتہ ممالک ایک دوسرے سے اور پسماندہ دنیا سے منسلک ہوں۔'' مگر یہ تعریف تشنہ ہے۔ سوال صرف منسلک ہونے کا نہیں ہے۔ بلکہ اصل سوال یہ ہے کہ خود یہ رشتہ کس نوعیت کا ہے۔ ترقی یافتہ ممالک کا آپس

کا رشتہ برابر کے تبادلے کا ہوتا ہے جبکہ غیر ترقی یافتہ دنیا کے ساتھ ان کے معاشی رشتے کی بنیاد غیر مساویانہ تبادلے پر ہوتی ہے۔

اسی دور میں سوشلسٹ پارٹیاں عوامی (mass) پارٹیاں ہوئیں۔ مگر اس تصور سے سرمایہ داروں نے کوئی خطرہ نہیں محسوس کیا کہ کچھ ہی عرصے میں ان کے طبقے میں اور مزدوروں میں سمجھوتہ ہو گیا جس کی بنیاد پر مزدوروں نے پیداواری نظام سرمایہ دار کے ہاتھ میں چھوڑ دیا جبکہ سرمایہ دار نے یہ تسلیم کیا کہ آمدنی کی تقسیم پر دونوں طبقوں میں مذاکرات کی بنیاد پر سمجھوتہ ہوتے رہنا چاہئے۔ چنانچہ اسی سمجھوتے کی بنیاد پر سوشلسٹ تحریک میں اصلاحاتی قیادت ابھری۔ نیز بورژوا ریاست سے مزدور طبقے کی وفاداری ممکن ہوئی جس نے مزدور کی بین الاقوامیت کی جگہ لے لی۔

اسی کے ساتھ بورژوا طبقے نے ایک اہم فیصلہ یہ کیا کہ وہ پیٹی بورژوا سے رشتہ نہیں توڑے گا۔ اس کے دو فائدے یہ ہوئے کہ ایک تو مزدور کے خلاف بڑے بورژوا کی قوت میں اضافہ ہوا اور دوسرے یہ کہ پیٹی بورژوا کے قابل افراد کو بورژوا نظم کے اندر ذمہ دار عہدے دیئے گئے۔ اگر یہ افراد باہر رہتے تو سرمایہ داری کے خلاف خطرناک ثابت ہو سکتے تھے۔ پیٹی بورژوا ثابت قدمی سے دائیں بازو پر بلکہ بحران کے وقت اسی طبقے نے فاشزم کو عوامی بنیاد فراہم کی جس نے سرمائے کو بچانے میں اہم کردار ادا کیا۔

یہ چیز یاد رکھنے کی ہے کہ ان تدابیر سے مرکزی سرمایہ داری کا استحکام قائم ہوا اور بیسویں صدی کے جو انقلاب آئے وہ سرمایہ دار دنیا سے باہر یا کنارے پر آئے۔

یہاں پر مصنف نے ایک بیحد دلچسپ بات کہی کہ زار کے روس کی زرعی معیشت میں چونکہ تبدیلی نہیں آ رہی تھی اس لئے جو لوگ معاشرے میں اصلاحات چاہتے تھے وہ اپنے سامنے بند دروازے کو دیکھ کر انقلاب کا راستہ اختیار کرتے تھے۔ یعنی جو لوگ مغرب میں لبرل ہوتے وہ یہاں مارکسی ہو جاتے تھے۔

اسی سلسلے میں وہ کہتا ہے کہ لینن نے یہاں سیاسی جمود دیکھ کر فیصلہ کیا کہ یہاں پر بورژوا انقلاب بھی مزدور طبقہ ہی لائے گا۔ یہاں پر وضاحت کی ضرورت ہے۔ یہاں پر مصنف کا اشارہ بالشویک پارٹی کے اس فیصلے کی طرف ہے کہ ان کی پارٹی اب خود اقتدار لینے کی طرف بڑھے۔ ورنہ تو یہ تھیوری کہ چونکہ روسی بورژوا طبقہ ملک میں بورژوا انقلاب لانے کے قابل نہیں ہے لہٰذا یہ

کام بھی مزدوروں ہی کو کرنا پڑے گا ٹروٹسکی کی ہے جو اس نے ''مستقل انقلاب'' میں پیش کی ہے اور ٹروٹسکی کا خیال ہے لینن نے ان کا وہ مقالہ روس کے انقلاب سے پہلے نہیں پڑھا تھا۔

ہابس بام کہتا ہے کہ اگر انیسویں صدی کا سرمایہ دارانہ معاشرہ نہ بکھرتا تو اکتوبر کا انقلاب نہ ہوتا لیکن عجب کہ اسی انقلاب نے سرمایہ داری کو دو مرتبہ بچایا۔ ایک مرتبہ جب سرخ فوج نے دوسری جنگ کے دوران جرمن فوج کو شکست دی، اور کوئی دوسرا اس کو نہ ہرا پاتا، اور دوسری بار جب انقلاب کے ڈر سے سرمایہ دارانہ سماجوں نے اپنے یہاں ایسی اصلاحات کیں جنہوں نے ان سماجوں کو انقلاب سے بچالیا۔ مثلاً سماجی تحفظ، انکم پالیسی، صحت کا تحفظ وغیرہ۔

دوسرے یہ کہ روسی انقلاب کا پیغام پسماندہ دنیا تک پہنچا ہو یا نہیں۔ لیکن اس کی تیزی کی صنعتکارانہ پالیسی نے زرعی ملکوں کو حوصلہ دیا کہ وہ اپنی ترقی کی کوشش کریں۔

روسی اور فرانسیسی انقلابوں کا تقابل کرتے ہوئے ہابس بام کہتا ہے کہ اکتوبر انقلاب میں فرانسیسی انقلاب سے زیادہ گہری اور گہرائی تھی۔ بجا فرانسیسی انقلاب روسی انقلاب سے زیادہ دیرپا ثابت ہوا مگر روسی انقلاب نے تاریخ کی سب سے زیادہ مضبوط اور منظم انقلابی تحریک کو جنم دیا۔ اس کی بنیاد یہ تھی کہ لینن نے ایک ناقابل نراجی لہر کو بالشویک قوت میں بدل دیا۔

سوویٹ یونین کے خاتمے کے بارے میں ہابس بام مغربی دانشوروں کی وہ تھیوری مانتا ہے کہ بیوروکریسی آہستہ آہستہ ایک استحصالی طبقہ بن گئی اور چونکہ ریاستی قوت اسی کے پاس تھی اس لئے وہ پُرامن انقلاب لے آئی۔ مگر سرمایہ داری وہاں 1990ء میں نہیں آئی بلکہ یہ پُرامن تبدیلی ایک لمبے عرصے پر پھیلی ہوئی ہے۔

مگر اس میں وہ دو اور نکتے جوڑتا ہے۔ کہتا ہے کہ بیسویں کانگریس کے بعد کمیونسٹ تحریکوں کا دل ٹوٹ گیا۔ اس کے بعد انقلابیوں میں وہ معصوم جذبہ نہیں رہا اور تحریک میں دراڑیں پڑ گئیں۔

دوسری بات یہ کہتا ہے کہ جس بیوروکریسی نے سوویٹ نظام کو اتارا اس میں دراصل ایک قابل اور محنتی حصہ تھا اور ایک معمولی۔ پہلے والے طبقے نے سرمایہ داری کا انتخاب کیا کیونکہ ضروری تھا کہ نالائقوں کو نکال دیا جاتا اور یہ کام سوشلزم کی مکمل روزگاری کے ساتھ نہیں ہوسکتا تھا۔

ہابس بام کہتا ہے کہ سوویٹ یونین کسی قومی تنازعات کی وجہ سے نہیں ٹوٹا۔ دراصل ایسے تنازعات جمہوریتوں میں نہیں تھے ماسکو میں تھے۔ اس کے مطابق جمہوریتوں کو کوئی شکایتیں نہیں

تھیں۔ بلکہ وہ اس لئے ٹوٹا کہ معیشت ناکام ہوگئی تھی۔

یہاں پر ایک نکتہ میری رائے میں اور ہے جو ہابس بام نے نہیں اٹھایا ہے۔ وہ ہے کہ اجرتی رشتہ (wage relationship) جو کہ سرمایہ داری کی بنیاد ہے وہ مکمل روزگار (full employment) کے ساتھ نہیں چل سکتا۔ سویٹ یونین میں انقلاب کے بعد نہ محض پیداوار کا کنٹرول مزدوروں کے ہاتھ میں چلا گیا تھا بلکہ آہستہ آہستہ وہ انتظام بھی ہاتھ میں لے رہے تھے۔ لیکن اسٹالن کی تیز صنعتکاری کی پالیسی نے یہ رشتہ ختم کر دیا اور انتظام پورا منتظم طبقے کے ہاتھ میں چلا گیا۔ چنانچہ کاگانووچ نے کہا ''جب منیجر فیکٹری میں پہنچے تو دھرتی ہلنی چاہیے۔'' چنانچہ اب صرف اجرتی رشتہ رہ گیا۔ لیکن اقتدار نے بیروزگاری رائج نہیں کی کہ مکمل روزگار ایک طرح سے اس اقتدار کی legitimacy کا نشان تھا۔ چنانچہ مکمل روزگار اور اجرتی رشتہ نظام کے اندر چلتا تھا جو کہ ایک ناممکن تضاد تھا۔ جب گورباچوف کے زمانے میں اصلاح کا سوال اٹھا تو اس وقت تک نظام اس قابل نہیں رہا تھا کہ مکمل روزگار کے ساتھ پیداوار بڑھائے۔ اس لئے اس نے اجرتی رشتے کا انتخاب یعنی سرمایہ داری کا انتخاب کیا۔

اکتوبر آیا بھی اور چلا بھی گیا۔ لیکن سرمایہ داری کے روگ اپنی جگہ رہے۔ 1980ء کا سرمایہ داری کا بحران اس نظام کی ساری بیماریاں لئے ہوئے ہے۔ بڑے پیمانے پر بے روزگاری، فصلی کساد بازاری، فقیروں اور دولتمندوں کا سامنا، کم ریاستی آمدنی اور اتھاہ ریاستی اخراجات۔ بڑھتی ہوئی عدم مساوات۔

لیکن تاریخ ختم تو نہیں ہوئی اگلا اکتوبر اس پورے تجربے کے سبق کی بنیاد پر اپنا ڈھانچہ بنائے گا۔

ایک مورخ جو بیسویں صدی کے دانشورانہ سماجی سائنسز کے پس منظر پر چھایا رہا

رومیلا تھاپر
ترجمہ: زمان خان

ایرک ہابس بام کی تاریخی تحریروں نے دنیا کو نہیں بدلا مگر اس میں کوئی شک نہیں کہ انہوں نے دنیا کو سمجھنے میں ہماری بہت مدد اور رہنمائی کی ہے۔ رومیلا تھاپر عظیم اور عہد ساز مورخ ایرک ہابس بام کے انتقال پر نامور مورخ رومیلا تھاپر نے ہندوستان کے ہفتہ وار انگریزی رسالہ Economic and Political Weekly (EPW) میں لکھا، جس کا ترجمہ پیش خدمت ہے۔ لیکن اس سے پہلے عرض ہے کہ کسی بھی زبان میں لکھی ہوئی تحریر کا دوسری زبان میں ترجمہ کرنا ایک بہت ہی مشکل اور پیچیدہ کام ہے۔ مجھے ترجمہ کرنے میں کوئی مہارت حاصل نہیں ہے اس لئے اگر جھول رہ گیا ہو تو میں رومیلا تھاپر اور آپ سب سے معذرت خواہ ہوں۔ سچی بات یہ ہے کہ مجھ میں رومیلا تھاپر کی تحریر کا ترجمہ کرنے کی ہمت پیدا نہیں ہو رہی تھی مگر یہ ڈاکٹر مبارک علی کی محبت ہے کہ انہوں نے یہ کام مجھ سے لے لیا، اس لئے وہ بھی اس کوتاہی میں برابر کے شریک ہیں۔

ایرک ہابس بام، ایک مورخ جس نے بیسویں صدی کے دانشورانہ منظرنامہ اور اُس سماجی علوم کا راستہ متعین کیا۔ ایرک ہابس بام نے اپنے پیچھے بہت قیمتی، طے در طے اور بحث طلب ورثہ چھوڑا۔ برطانیہ کا نیا راستہ متعین کرنے والے مورخین کے گروپ British Historians' Group Marxist Scholars، وہ اپنے گراں قدر اور

عالمانہ کام، سیاسی نقطہ نظر کی وجہ سے منفرد رہا۔اس کا عالمانہ منظر نامہ میں حصہ اور دانشوارانہ زندگی ایسے شخص کی تصویر پیش کرتی ہے، جس کو بیسویں صدی میں سوشلزم کی ناکامی کا ادراک تھا مگر پھر بھی اس نے اکتوبر انقلاب کی مشعل کو اٹھائے رکھا۔

رومیلا تھاپر ایک مورخ ہیں جو ایرک ہابسن بام کو پچھلی پانچ دہائیوں سے جانتی ہیں۔

ایرک ایک ایسا مورخ ہے جس کا کام زیادہ تر یورپ کی تاریخ ،پچھلی تین صدیوں پر پھیلا ہوا ہے مگر وہ ہمارے جیسے لوگوں کے لئے بھی مفید ہے جو مختلف زمان ومکان میں کام کرتے ہیں۔ تاریخی تحقیق کا عمل اس کے لئے مخصوص مضمون کے موضوع تک محدود نہیں تھا مگر اس کا تعلق ایک وسیع پس منظر میں تھا جس میں بہت سارے لوگ اور خیالات شامل تھے۔ یہ ویژن اور دانشوارانہ تانہ بانہ جو اس کی تحقیق کا حصہ تھا اس کی وجہ اس کا تخلیقی طور پر مارکسسٹ تجزیہ کا استعمال تھا۔ یہ اس کو نہ صرف ابتدائی سوال کرنے کا مواد مہیا کرتے تھے بلکہ اس کو ایسے خیالات جن کا مقابلہ کرنا ممکن نہیں ماضی کے بارے میں اپنے خیالات پیش کرنے کی اجازت بھی دیتے تھے۔تاریخ کا کام اس کے لئے دونوں دانشورانہ کاروبار اور انسانی عمل کو سمجھنے میں مددگار تھا۔

1950s کے وسط میں مجھے School of Oriental and African Studies کے undergraduate طالب علم کی حیثیت سے مشورہ دیا گیا کہ میں ایرک ہابس بام کے Birkbeck College, University of London پر Political theory میں لیکچر میں شمولیت کروں۔ چند ابتدائی لیکچر Utiopean and Scietific Socialism پر تھے۔ وہ اتنے اعلی اور فصیح تھے کہ انہوں نے ایسی چنگاری لگادی کہ مجھے یک طرفہ نظم وضبط سے باہر سوچنے پر آمادہ کردیا۔ میں ان سے بات کرنے میں جھجھک محسوس کرتی تھی۔ پھر آہستہ آہستہ اس وقت یہ گھبراہٹ دور ہوگئی جب ہم چند طلبا نے کیفے ٹیریا میں دوسرے طلبا کے ساتھ Birkbeck میں ان کے اردگرد کافی پینے کے لئے اکٹھا ہونا شروع کردیا۔

گراں قدر بصارت(Expansive Vision)

پھر بعد میں مجھے معلوم ہوا کہ میرے دوستوں میں چند طلبا وہ بھی ہیں جو 1939 میں ویانا

سے ہجرت کر کے لندن آئے اور اسے جانتے تھے۔ ان دوستوں کے ساتھ ایرک سے ملاقاتوں نے میرے یورپ کو سمجھنے میں ایک اور پہلو کا اضافہ کر دیا۔۔۔۔ وسطی یورپین دانشورانہ روایت جس کا مرکز ویانا تھا اس کا ادراک اور اس کی فرانس اور جرمن دانشورانہ زندگی سے قربت، نہ صرف برطانوی سے۔ ہندوستانی چھاؤنی کے کلچر میں پلنے بڑھنے کی وجہ سے میں دوسری روایات سے زیادہ برطانوی روایات سے متعارف تھی۔ ایرک ہابسبام بنیادی طور پر سنٹرل یورپ کا دانشور تھا۔ اس وجہ سے اس کی گراں قدر بصارت کو سمجھا جا سکتا تھا۔ جیسا کہ اس نے بعد میں واضح کیا کہ برطانوی مارکسزم، سوشل علوم پر مرتکز تھا جب کہ اس کے مقابلہ میں براعظم کا مارکسزم، ثقافت اور فلسفہ کو زیادہ جگہ دیتا تھا۔

ایرک ہابس بام کا بچپن خانہ بدوشانہ تھا۔ اس کا والد برطانوی یہودی تھا اور اس کی والدہ وسطی یورپ کی تھیں اور وہ اسکندریہ میں پیدا ہوا تھا۔ وہ پہلے ویانا سکول میں گیا، پھر برلن اور پھر 1930s میں جب جرمنی میں یہودیوں کے لئے رہنا مشکل ہو گیا تو وہ لندن آ گیا۔ اس نے نازیوں کے فاشزم کو پہچانا، نہ صرف ان کے یہودی دشمن رویوں کو بلکہ ان کی عام شہریوں کی آزادی پر قدغنوں کو بھی۔ اس بات کو دیکھتے ہوئے کہ فاشزم کا صرف سوشلزم ہی مقابلہ کر سکتا ہے وہ کمیونسٹ بن گیا۔ یہ بندھن ساری عمر قائم رہا۔ گو بعد کے سالوں میں اس پر اس بات کی تنقید ہوتی رہی کہ اس نے 1956 میں سوویت یونین کی طرف سے ہنگری میں بغاوت کو کچلنے پر (Communist Party of Great Britian) جسے عام طور پر CPGB کہا جاتا تھا سے استعفیٰ نہیں دیا تھا۔

کیمبرج میں وظیفہ پر تاریخ کو پڑھنے کی وجہ سے اس کا ایسے نوجوان مورخین سے تعارف ہو گیا، جو مارکسزم کو سمجھنے کا جذبہ رکھتے تھے، جو قارئین کو نئی سماجی اور اقتصادی تاریخ سے متعارف کروانا چاہتے تھے، جو سفارتی اور سیاسی تاریخ سے متعارف تھے۔ وہ اپنے آپ کو British Historian Group کہلواتے تھے جن میں سے مستحق کو CPGB کا رکن بنا دیا جاتا تھا۔ اس گروپ میں Christopher Hill، Rodney Hilton، George Rude، Raphael Samuel، E. P Thompson اور کچھ دوسرے تھے۔ ان کے برطانوی تاریخ کے تجزیہ نے اس تاریخ کو گھما دیا، طبقاتی شعور، جائیداد کے تعلقات، اور مروجہ مذہبی عقائد اور

تعلیمات کے تجزیہ کے ساتھ، اس نظم کو نئی شکل دے دی۔ ایرک ہابس بام ایک اور آزاد خیال گروپ کا رکن بھی چنا گیا جو اپنے آپ کو "The Apostles" کہلواتے تھے، اور جس کے رکن Ludwing Wittgenstein, Bertand Russell, J M Keynes and J M Foster تھے۔ حادثاتی طور پر یہ وہ وقت تھا جب کیمبرج کا ایک اور گروپ Anthony Blunt وغیرہ کے لوگ بطور سوویت یونین کے جاسوس بھرتی کر لئے گئے تھے۔ ظاہری طور پر سوویت یونین برطانوی مورخین کو بہت ہی خود مختار سمجھتا تھا۔

ایک نئی تاریخ (A New History)

برطانوی مورخین نے ایک مجلّہ، رسالہ ''Past and Present'' جو کہ اب بہت مشہور ہے 1952 میں نکالنا شروع کر دیا تھا۔ تاریخ کو جدید بنانے والے اس رسالے کے ذریعہ اپنے خیالات زیادہ پڑھنے والوں تک پہنچا سکتے تھے جیسا کہ انہوں نے کیا۔ رسالہ میں مختلف قسم کے خیالات ہوتے تھے، مارکسی تجزیہ اور اس سے متعلقہ سوچ سے پیدا ہونے والے خیالات، تاریخ کے دوسرے سماجی علوم کے خیالات کی شمولیت اور تاریخ کا دوسری سماجی سائنس سے رشتہ۔ بعد میں اس میں مختلف خیالات کا اظہار بھی ہوا جو تاریخ کے مطالعہ میں شامل ہو گئے تھے، حادثاتی طور پر سب کو رسالہ کے بانیوں کی اجازت، حمایت حاصل تھی۔ یقیناً اختلافات بھی تھے، مثال کے طور پر یہ کہ تاریخ کو اکثر ماضی کا بیان ہونا چاہئے یا اس کو ماضی کی تشریح بھی کرنی چاہئے یا پوسٹ ماڈرن ازم (Post Modernism) تاریخ کے رقم کرنے میں تبدیلیاں متعارف کروا سکتا ہے۔ ہابس بام کی ایسے نظریات پر یہ تنقید تھی کہ یہ سوالات نہیں کرتے اور تشریح نہیں کرتے جو کہ اس کے نزدیک تاریخ کی تحقیق کی بنیاد تھی۔ مجلّہ مباحثہ بھی منعقد کرتا تھا۔ وہ موجودہ تاریخ کو بھی متعارف کروانے میں دلچسپی رکھتے تھے اور غیر یورپین موضوعات بھی مضامین شائع کرتے تھے۔ جب میں نے اپنی ڈاکٹریٹ مکمل کی تھی تو Past and Present میں میرا پہلا مضمون Ashoka پر چھپا۔

مثال کے طور پر یہ مورخین کا گروپ اور ساتھ ہی ساتھ اور دوسرے Richard Cobb اور Thomas نے یونیورسٹیوں کی مثال کے طور پر دہلی یونیورسٹی میں سماجی اور اقتصادی تاریخ کو

متعارف کروانے میں ہماری مدد کی۔ وہ باری باری ساٹھ اور ستر کی دہائی میں، لیکچر دینے اور بدلتے ہوئے تاریخی تناظر پر مباحثہ کرنے ہندوستان آئے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ہندوستانی تاریخ، خاص کر Pre-modern History آہستہ آہستہ Indology کی حدود سے سماجی علوم کی آزادی میں داخل ہو رہی تھی۔

کئی سالوں پر محیط اس وقت سے ہوبس بام کی تحریروں کو مدنظر رکھتے ہوئے، جسے کہ بہت سارے جدید یورپ کے بہت سارے دانشوروں کی طرح ہم نے اُسے اہم ترین مورخ کے طور پر ابھرتے ہوئے دیکھا۔ یہ ایک مارکسی مورخ کے لئے کوئی چھوٹی کامیابی نہیں تھی، کیونکہ اس وقت اور بھی کئی لوگ تھے اور ہیں، جو کہ مارکسسٹ مورخین کے مطالعہ کی سنجیدہ کوشش کے بغیر اس کو رد کرتے ہیں جو کچھ انہوں نے کیا، لکھا ہے۔

ریاست ہائے متحدہ میں میکارتھی ازم کے زور اور دبدبے میں اور سرد جنگ کے دور میں کسی مارکسسٹ کا کسی شاندار اکیڈمک حیثیت پر تقرر بہت مشکل تھا۔ ان حالات میں ہابس بام کا Berbick College میں تقرر ہوا اور اس نے اپنی ساری تدریسی زندگی میں وہاں رہنے کا فیصلہ کیا۔ وہ اس لئے بھی کہ یہ جگہ برطانوی تعلیمی پس منظر میں Interdisciplinary research کا ایک اہم مرکز بن گئی تھی۔ اس زمانے میں J D Bernal جو کہ وہاں کام کرتے تھے اور J B S Haidane, L Hogben and J جیسے مارکسسٹ سائنسدانوں نے اپنے خیالات کو پیش کیا۔

دانشورانہ محنت (Intellectual Labour)

جدید مورخ کی حیثیت سے اس کا سب سے بنیادی اور بڑا کام Telralogy تھا:
The Age of Revolution 1789-1848,(1962), The Age of Capital 1848-75,(1975), The Age of Empire 1875-1914 (1987),
وہ انیسویں صدی سے منسوب کرتا تھا اور جس میں اس نے چوتھے کا اضافہ کر دیا:
The Age of Extremes 1914-91 (1964) جس کو وہ مختصر بیسویں صدی کہتے تھے۔

تمام نظریات کے ماننے والے جدید یورپین تاریخ کے لکھاری ان تحریروں میں شامل معاشرہ کے گہرے ڈھانچوں اور تاریخی تبدیلی کی نوعیت کے بارے شعور کو تسلیم کرتے ہیں۔اس اعتراف میں اس بات کو نظر انداز نہیں کیا گیا جو کہ بعض لوگ سیاسی کمزوری سمجھتے تھے، گو زیادہ تر یہ Age of Extreme تک ہی محدود تھی۔مثال کے طور پر ایشیا میں رونما ہونے والے واقعات، کو تاریخ میں کچھ زیادہ جگہ ملنی چاہیے تھی۔سٹالن کے USSR میں مظالم پر پردہ پوشی کی طرف بار بار اشارہ کیا گیا اور یہ کہ وہ چین کو کسی حد تک فراموش کرتے تھے۔لیکن پھر بھی وہ اپنے زمانے کی تحریروں میں سٹالن کے بہت بڑے ناقد تھے۔

گو اس کی Telralogy اور دوسری کتابیں، مضامین اور تحریروں نے ہمارے زمانے کی تاریخی تحریروں کی تخم ریزی کا کام کیا، اس کا ابتدائی کام Fabian Society اور مزدور تحریک پر تھا۔Labour's turning point 1948، یہاں سے انہوں نے ایک اور پہلو کی طرف رخ کیا۔انگلینڈ، سسلی اور سپین میں کسانوں کے احتجاج کے حوالے سے دستاویزی اور زبانی ماخذ کے رشتہ کا جائزہ لیا۔ان پر مبنی کتابیں جن کی بہت پذیرائی ہوئی ساری دنیا میں اور جن کو بہت پڑھا گیا خاص کر لاطینی امریکہ میں وہ تھیں Primitive Rebels (1959) and Bandits (1969)۔ انہوں نے عام طور پر جسے نظر انداز کر دیا جاتا تھا دیہاتوں میں ایسی خفیہ (انجمنیں، تنظیمیں) سوسائٹیز جو خود کو مقامی ظاہر کرتی تھیں اور کبھی کبھی مسیح کے واپس آ کر ایک ہزار سال حکومت کرنے کی ثقافت کی عکاسی کرتی تھیں، کے احتجاج کو اجاگر کیا۔وہ دلیل دیتا تھا کہ ایسے احتجاج دنیا میں غریبوں میں خاص طور پر ابھرتے ہوئے سرمایہ داری دور میں ہوتے رہتے ہیں۔ہم اس میں اس بات کا اضافہ کر سکتے ہیں کہ یہ دوسری بنیادی تبدیلیوں کے ساتھ پہلے دور میں بھی وقوع پذیر ہوتے رہے ہیں۔Social banditry کے تصور سے ہندوستانی مورخ بھی اب واقف ہیں۔عوامی ادب کا اگر اس نقطہ نظر سے مطالعہ کیا جائے تو اس کے نتیجہ میں شائد کئی خیالات اٹھارہویں صدی کے وسطی دور کے دھندلکوں میں، یا آج کے دور میں ایسی تحریکیں کچھ دور افتادہ علاقوں میں چل رہی ہیں۔

Terence Ranger ایرک ہابس بام کی Invetion of Tradition (1962) کے ساتھ مل کر مرتب کردہ کتاب تھی جس میں مختلف دانشوروں کے مضامین شامل ہیں۔اس کے

طویل دیباچہ میں اس بات پر بحث کی گئی ہے کہ ایسی روایات، خاص کر سماجی شناخت پیدا ہوتی ہیں اور وقت کے ساتھ تبدیل ہو جاتی ہیں۔ حالیہ سیاسی تحریکیں ایسی دیو مالائیداستانوں پر انحصار کرتی ہیں، اپنے آپ کو سچ ثابت کرنے کے لئے ان پرانی روایات جو انہیں تحریکوں کے رخ متعین کرنے کا اختیار دیتی ہیں۔ ایک لحاظ سے یہ Max Weber کی اس دلیل سے مشابہ ہے کہ وقت کے ساتھ ساتھ یہ اس لحاظ سے مختلف جواز ڈھونڈ لیتی ہیں اور اس کے ساتھ متصور ماضی پر بھی انحصار کرتی ہیں۔ آج چند مورّخ ہی روایت کو خود ساختہ، غیر متبدل اور تسلسل، اس بات کو ترجیح دیتے تھے، اس بات کی تشریح کرنے کی بجائے کہ یہ کیسے شروع ہوئی، اس کے مصنف کون تھے اور اس کا مقصد کیا تھا۔ گو یہ کتاب واحد اس موضوع پر واحد کتاب نہ تھی۔ لیکن اس سے بحث ایک جگہ پر مرتکز کر دی گئی۔

سیاسی مورّخ (Political historian)

اس کے مضامین ابتدائی اور بعد کے 1997 میں اکٹھے کر کے On History کے نام سے شائع کئے گئے۔ اس کا کینوس بھی وسیع ہے۔ بعض مضامین دوسروں کی نسبت زیادہ اثر پذیر ہیں۔ Nations and Nationalism موضوع تھا Nationalism and Histrory Since 1780 (1990) لیکن مضمون میں اس کا واضح بیان قابل بحث ہے

"History is the raw material for nationalist or ethnic or fundamentalist ideologies, as poppies are raw matrial for heroin addicts. The past is an essential element -, perhaps the essential element, in these ideologies, if there is no suitbale past it can always be invented."

تاریخ قوم پرست، لسانی اور بنیاد پرست نظریات کے لئے ایسی ہی کھاد مہیا کرتی ہے جیسے افیم کے ڈھوڈے، پھول ہیروئین کو کھاد مہیا کرتے ہیں۔ ان نظریات میں، ماضی بنیادی عنصر ہوتا ہے۔ اگر پسندیدہ ماضی نہ ہو تو یہ ہمیشہ ایجاد کر لیا جاتا ہے۔ مثالوں میں وہ Mortimer Wheeler کی کتاب Five Thousand Years of Pakistan،

جس میں پانچ ہزار سال زیادہ دلکش لگتے ہیں 46 سالوں کی بانسبت، اور بابری مسجد پر جھگڑا شامل ہیں۔ مجھے اس کا کولمبیا یونیورسٹی میں دیا جانے والا لیکچر یاد ہے 2004 جس میں اس نے بڑی فصاحت سے بابری مسجد کے مسئلہ پر بحث کی تھی جس میں اس نے سیاسی دیو مالا ایجاد کرنے کے عمل، خاص موقع پر سیاسی پیغام کی اہمیت پر بات کی تھی۔ افسانے کے سماجی یاداشت کے ذریعہ تقویت دی جاتی، لیکن یہ بھی تعمیر کردہ ہے، اس طریقہ سے نہیں کہ جو حقیقت میں ہوا لیکن جو لوگ سمجھتے ہیں کہ ایسے ہوا۔

قوم پرستی مورخین کو سیاسی اداکار بننے پر مجبور کرتی ہے۔ انہیں ان لوگوں کے لیے رد دلیل پیش کرنی پڑتی ہے جو ان کو جاننا چاہتے ہیں، خواہ یہ لوگ تعداد میں کم ہی کیوں نہ ہوں۔ ہم نے اپنے ملک میں اس بحث کو تاریخ کی نصابی کتب کے بارے میں دیکھا ہے اور ماضی قریب اور حال میں دوسری نصابی کتب کے بارے میں بھی۔ قوم پرستی، ثقافتی شناخت کی تائید میں بھی کی جا سکتی ہے اور قوم پرستی کی ایک خاص کمیونٹی کے ساتھ شناخت بن جاتی ہے۔ پھر شناختی تاریخ کی ضرورت پیدا ہوتی ہے جس کا انجام غلط زبانی، فروگذاشت اور غلط بیانی پر منتج ہوتا ہے۔ اس کا مقابلہ حقائق اور افسانے کے درمیان تیز رد دلیل سے ہوسکتا ہے، اور دلیل کی اولیت حاکمیت اور مورخ کا کام دیو مالا کے خاتمہ کا ہے۔ وسیع پیانے پر تاریخ بنائی جاتی ہے۔ آج یہ بہت ضروری ہے کہ ہمارے پاس مورخ ہوں، خاص کر تشکیک والے مورخ، آج پہلے سے زیادہ ایسے مورخین کی ضرورت ہے جو کہ ہر چیز کو شک کی نگاہ سے دیکھیں۔

ایک پہلے لکھے گئے مضمون `what historians owe to Marx میں وہ Ranke کے سو سال بعد تاریخ نویسی میں تبدیلیوں پر نظر ڈالتا ہے۔ Arnaldo Momigliano نے جن تبدیلیوں کی نشاندہی کی، جس کا ہابس بام حوالہ دیتا ہے کہ جس نے سماجی اور اقتصادی تاریخ کا رخ موڑ دیا۔ سماجی قوتیں تبدیلی اور طبقاتی شعور کی وضاحت کے لئے۔ ہابس بام دلیل دیتا ہے کہ تاریخ کی سماجی سائنس میں تبدیلی ہے۔ وہ ان لوگوں پر سخت تنقید کرتا ہے جو تاریخی مادیت کو اقتصادی مادیت قرار دیتے ہیں، اس نقطہ نظر کو رد کرتے ہیں اور اس کو مارکسزم کا بگاڑ سمجھتے ہیں، دوسرے عناصر میں وہ میکانیکی Application of the notions of base and superstructure طبقاتی کشمکش اور تاریخی جبریت۔

Historigraphical and Journal اس کے حال ہی میں چھپنے والے مجموعے How to change the World Marx and Marxism 1840-2011 (2011) اس میں اس کی ایک پہلی کتاب کا دیباچہ Pre-Capitalist Economic Formations جس نے ذرائع پیداوار کے بارے میں میرے ابہام کو دور کر دیا۔ تاریخی ترقی کے دور پر بحث کرتے ہوئے اس کا بنیادی نقطہ نظر یہ تھا کہ ضروری نہیں کہ طریقہ پیداوار کو عین ویسے ہی تسلیم کرلیا جائے جیسا کہ مارکس کی تحریروں میں کسی ایک نقطہ کی تشریح کی گئی ہے۔ کیونکہ مارکس اور اینگلز نے مسلسل اپنے نقطہ نظر پر نظر ثانی اور بہتری کی، جیسا کہ اس نے ثابت کیا۔ انہوں نے ایک خاص نقطہ نظر سے سیڑھی نہیں بنائی تھی۔ سیڑھیوں کے ڈنڈوں کا استعمال کر کے مختلف رفتار سے، ہر معاشرہ کو آخر کار اوپر پہنچنا ہے۔ ایشیائی ذریعہ پیداوار کے نقطہ نظر کو اس نے رد کر دیا، Karl Wittfogil کے ورژن کا حوالہ اور چینی کمیونسٹ پارٹی کی اس کی حمایت کا حوالہ دے کر، اور اس کا اندراج اور ادخال، روسی تحریروں میں حوالے دے کر اور E M S Namboodripad and D D Kosambi کے نظریات کا ایسے ہی حوالہ دے کر۔ جاپان سے لے کر امریکہ اور دنیا کے دوسرے خطوں میں جاگیرداری سے سرمایہ داری میں تبدیلی کے متعلق معروف بحث پر اس نے بہت کچھ کہا۔ تاریخی مادیت کے نظریہ، اس نے کہا کہ تقاضہ ہے کہ صرف تقاضہ ہے کہ مسلسل موڈز نظام اور ضروری نہیں کہ پہلے سے طے شدہ آرڈر ہو، لیکن یقیناً جو بھی شکل ہو اس کی اصلی حقائق سے تائید ہونی چاہئے۔ یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ مختلف ذرائع پیداوار میں لچک نے کچھ مارکسسٹ جو Pre-modern معاشروں پر کام کر رہے ہیں جیسا کہ Emmanuel Terray and Geoffrey de Ste Crox قدیم معاشرہ کو دلچسپ طریقہ سے دیکھا ہے۔

مقامات کا تعین (Taking Positions)

اس کے مجموعہ میں زیادہ اشتعال دلانے والے مضامین میں 1880-2000 وہ ''یورپ پر مارکسزم کے اثرات'' ہیں جس میں مجھے زیادہ دلچسپی پیدا ہوئی وہ فاشزم مخالف دور کے ہیں جس میں اس نے مہاجر دانشور کے اثرات جن کی تعداد بہت بڑھ گئی تھی جو موجودہ بائیں بازو کی قوت

میں اضافہ کا باعث تھے جو کہ یورپ کی ثقافت کو اور سوچ کو ایک اور رخ دے رہے تھے، ان پر بحث کی۔ وہ بائیں بازو کو رد کرنے کے بارے میں بھی بات کرتے ہیں مگر نہایت خاموشی سے۔ سرگوشی میں۔ سوشلسٹ حقیقت پسندی(Socialist realism)، سویت یونین میں اس کی پذیرائی کے باوجود، سویت یونین کی شدید مخالفت کے باوجود انہوں نے Jazz سے رشتہ پیدا کیا۔ سویت یونین کی ثقافت کی تشریح کے برعکس ہابس بام کی تشریح مختلف تھی۔ اس کے پاس مختصر تعداد میں مگر بہت ہی اہم انڈین منی ایچرز پینٹنگز Indian miniatures paintings کا ذخیرہ تھا (جس کا سوشلسٹ حقیقت پسندی سے کوئی تعلق نہ تھا) جو اس نے پچاس کی دہائی میں سستی مارکیٹ سے قابل خرید قیمت پر خرید اکٹھی کی تھیں۔ بعد کے سالوں میں اسے افسوس تھا کہ وہ ان کو مہنگائی کے دور میں، مہنگی قیمت پر خرید نہیں سکتا تھا اور صرف نمائش میں دیکھ سکتا تھا۔

اس کی جاز (Jazz(Dixieland میں دلچسپی زمانہ طالب علمی میں پیدا ہوئی جب جاز کی برطانیہ میں بھی اس کی ابتدا تھی۔ وہ جاز کے ناقد تھے اور The newstateman میں فرضی نام Francis Newton سے مضامین لکھتے تھے Francis Newton بائیں بازو کے ہمدرد تھے اور Billie Holiday کے ساتھ ڈرم طبلہ نواز تھے۔ Jazz ان کے نزدیک نا قابل جواب آواز تھی۔ چنانچہ اس کا rock and pop کو کوئی فائدہ نہ تھا۔ اس کی کتاب Jazz Scene JAZZ(1959) اور جاز بجانے والوں کے بارے میں لکھی جانے والی کتابوں میں ایک بہت ہی تخلیقی کتاب ہے۔

ایرک نے لکھا ہے کہ بیسویں صدی میں مارکسزم کا تصور پہلے دور سے بہت مختلف ہے کہ اس کے مخصوص فاشسٹ دشمن دور میں کردار کو سمجھنا چاہیئے۔ خاص کر 1960 کی دہائی کے مارکسسٹ کے پاس 'a giant super market of Marxism' تک رسائی تھی۔ مارکسسٹ تجزیہ کے بارے میں اور بنیادی سوچ کے بارے میں نظر ثانی کی ضرورت ہے۔ یہ تب ہی ممکن ہوا جب سویت یونین ٹوٹا اور وہاں پر مارکسزم کے بارے میں بڑھتی ہوئی سخت عقیدہ پرستی کا خاتمہ ہوا، اور جب سائنسی بیان پر سیاسی قوت کی فرضی بالادستی کی مخالفت کی گئی۔ چھوٹے چھوٹے گروپوں نے جو مسائل دیکھے اس پر بحث کرنا شروع کر دی۔ مجھے یاد ہے 1967 کی لمبی گرمیوں میں کہ میں نے Dialectics of Liberation, London کانفرنس میں شمولیت کی تھی جہاں ایسے

گروپ ایک دوسرے سے مکالمہ کررہے تھے۔ ہمہ جہتی عیاں تھی۔ وہ اس چیز کو بنیادی سرمایہ دار ممالک میں ایک عوامی لہر کہتے تھے۔ اور پریشان تھے کہ ان کی یہ کوششیں سرمایہ داری کا کچھ بھی نہیں بگاڑ سکے گی۔ لیکن پھر بھی ہمہ جہتی کسی حد تک بدلتے ہوئے تاریخی پس منظر کی غمازی کرتی تھی۔

اور پھر اس کی یادداشتیں (2002) Interesting Times میں اس نے کہا کہ کتاب کا عنوان چین کی ایک کہاوت سے لیا گیا ہے کہ اگر آپ کسی کو بددعا دینا چاہتے ہوں اور خواہش کرتے ہیں کہ وہ دلچسپ اوقات میں زندہ رہیں۔ کتاب میں اس کا سفر ہے اس کے سفر کی عکاسی کرتی ہے، ایک مارکسسٹ اور مورخ، دونوں کی حیثیت سے۔ غیر نصابی سرگرمیاں (گو وہ ان کو ایسے نہیں دیکھتا)، میں وہ برطانیہ کی لیبر پارٹی کے لیڈر Neil Kinnock کو مشورے دیتا ہے یا برازیل کے Lula da Silva کو بھی مشورے دیتا ہے۔ اس کی دنیا کے مختلف حصوں کے اہل فکر، دانشوروں سے دوستی تھی۔ اس کے گھر کھانے پر دعوت نہ صرف اس لئے دلچسپ ہوتی تھی کہ Marlene آپ کو خوش آمدید کہے گی بلکہ اس میں یہ حیرانگی بھی ہوتی تھی کہ آپ کے علاوہ اور دوسرا کون کھانے پر آئے گا۔ یہ Pierre Bourdieu or Immanuel Wellerstein بھی ہوسکتا تھا۔

وہ لکھتا ہے کہ وہ کس طرح CPGB سے دور اور اٹلی کی کمیونسٹ پارٹی کی سوچ کے قریب اور شاید یوروکمونزم کے نزدیک ہو گیا تھا۔ جہاں ضروری ہوتا تھا وہاں وہ تاریخی تحریروں میں واضح نقطہ نظر اپنانے میں ہچکچاہٹ محسوس نہیں کرتا تھا، جو کہ کمیونسٹ جماعتوں سے مختلف یا متضاد ہوتی تھیں۔ اس کی تاریخی تحریروں کی بہترین اور دلچسپ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی تھی۔ اس کا کہنا تھا کہ CPGB میں رہنے کا یہ ہرگز مطلب نہیں کہ آپ سٹالن کی تائید کرتے ہیں، لیکن یہ اکتوبر انقلاب کے ساتھ وعدہ نبھانا ہے۔ شاید یہ ایک فضول خواب تھا۔ 2009 میں اس نے لکھا کہ سوشلزم ناکام ہو گیا ہے اور سرمایہ داری کا دیوالیہ نکل گیا ہے، چنانچہ اب آگے کیا ہوگا۔ آخر کار اس کی تاریخی تحریروں نے دنیا کو نہیں بدلا لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ انہوں نے دنیا کو سمجھنے میں ہماری ضرور مدد کی۔

دنیا کو کیسے بدلا جائے

Marx and Marxism: 1840-2011

اسٹیفان کولینس
ترجمہ: ظفر علی خان

1976ء میں مغرب میں بہت سے سوچتے تھے کہ کیا مارکسزم کا مقدمہ معقول ہے؟ 1986ء تک ان میں سے اکثر یہ سوچ ترک کر چکے تھے۔ اس اثناء میں کیا ہوا تھا؟ کیا یہ لوگ بچوں کے پاؤں تلے دفن ہو گئے تھے؟ کیا کسی دنیا کو ہلا دینے والی نئی تحقیق کی بنا پر مارکسزم کا بودا پن بے نقاب ہو گیا ہے؟ کیا مارکس کی کھوئی ہوئی کوئی دستاویز کسی کے ہاتھ لگ گئی ہے جس میں اس نے اعتراف کیا ہے کہ اس کا نظریہ محض مذاق تھا؟

غور کریں ہم 1986ء یعنی سوویت بلاک کے انہدام سے چند سال پہلے کے بارے میں بات کر رہے ہیں۔ جیسا کہ ایرک ہابس بام اس مضامین کے مجموعے میں بیان کرتا ہے کہ یہ وجہ نہیں تھی جس کی بنا پر بہت سے مارکسیوں نے چی گویرا کے اشتہارات خاکدان میں پھینک دیئے تھے۔ مارکسزم دیوار برلن کے گرنے سے چند برس پہلے ہی شدید مشکلات سے دوچار تھا۔ ایک وجہ یہ تھی کہ مارکسی انقلاب کا روایتی عامل و محنت کش طبقہ سرمایہ داری نظام میں تبدیلیوں کے نتیجے میں معدوم ہو گیا تھا یا کم از کم اب اکثریت میں نہ رہا تھا۔ یہ درست ہے کہ صنعتی پرولتاریہ سکڑ گیا تھا لیکن مارکس خود یہ نہ سوچتا تھا کہ محنت کش طبقہ اس گروپ تک ہی محدود ہے۔ ''سرمائے'' میں وہ تجارتی کارکنوں کو وہی درجہ دیتا ہے جو صنعتی کارکنوں کو دیتا ہے۔ اسے اچھی طرح معلوم تھا کہ اس

کے زمانے میں اجرتی مزدوروں میں سب سے بڑا گروپ صنعتی مزدور نہ تھا، بلکہ یہ گھریلو ملازمین تھے، جن کی اکثریت عورتوں پر مشتمل تھی۔ مارکس اور اس کے پیروکار یہ تصور بھی نہ کرتے تھے کہ دیگر مجبور و مقہور گروہوں کے ساتھ اتحاد بنائے بغیر صنعتی مزدور اکیلے ہی انقلاب کر سکتے ہیں۔ باوجودیکہ صنعتی مزدور کا کردار قیادتی ہوگا، لیکن اسے یہ کردار ادا کرنے کے لئے مارکس کے مطابق سماجی اکثریت میں ہونا ضروری نہیں ہے۔

اس کے باوجود 1976ء اور 1986ء کے دوران یقیناً کچھ خاص ہوا۔ منافعے کے بحران کے دباؤ تلے پرانی طرز کی بڑی پیداوار چھوٹے درجے کی پیداوار، کثیرالمقاصد، غیرمرتکز، بعداز صنعتی، صارفیت کا کلچر، معلوماتی ٹکنالوجی اور خدمات کی صنعتیں وجود میں آئیں۔ پیداواری ذرائع کی باہر منتقلی (Our sourcing) اور عالمگیریت اب مروجہ نظام ہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ نظام اپنی اصل میں تبدیل ہوگیا ہے جس نے 1968ء کی نسل کی حوصلہ افزائی کی کہ وہ گرامچی اور مارکیوزے کو سعید اور سپیواک سے بدل لے۔ اس کے برعکس، معدودے چند ہاتھوں میں دولت کے ارتکاز اور بڑھتی ہوئی طبقاتی نابرابریوں کے ساتھ یہ پہلے سے زیادہ طاقتور ہوگیا۔ طنزیہ حقیقت تو یہ ہے کہ اس کی وجہ سے بائیں بازو والوں کا (اپنے کیمپ سے) انخلاء شروع ہوا۔ جیسے جیسے انتہائی سماجی تبدیلی زیادہ غیرممکن ہوتی گئی ویسے ویسے انتہائی تبدیلی کے خیالات مرجھاتے گئے۔ پچھلے 25 سالوں میں سرمایہ داری کی اعلانیہ مذمت کرنے والی پبلک ہستی ہابس بام دعویٰ کرتا ہے صرف پوپ جاہن پال II ہی رہ گئی تھی۔ بایں ہمہ، دو ایک دہائیاں بعد کمزور دل لوگوں نے دیکھا کہ انتہائی پُرجوش اور ناقابلِ تسخیر نظام ''ہائی سٹریٹس'' مالیاتی منڈیوں میں کیش مشینوں کو صرف چالو ہی رکھ سکا۔

ایرک ہابس بام جو بالشویک انقلاب کے سال میں پیدا ہوا تھا بالعموم مارکسی کیمپ سے پیوست رہا۔ یہ حقیقت قابل بیان ہے کیونکہ اس کا احساس کئے بغیر یہ کتاب پڑھنا آسان ہوگا، اور یہ اس کی انصاف پسندی نہ کہ متلون مزاجی کی بنا پر ہوگا۔ مصنف اتنی زیادہ سیاسی اتھل پتھل سے گزرا ہے جسے اس نے بیان کیا ہے کہ یہ تصور کرنا آسان لگتا ہے کہ مصنف کی بجائے یہاں تاریخ بذاتِ خود اپنی روکھی، ہمہ بیں غیر جذباتی دانائی کا اظہار کر رہی ہے۔ مارکسزم کے کسی ناقد کے بارے میں یہ سوچنا مشکل ہے کہ وہ خود اپنے اعتقادات کو اتنی دیانت اور توازن سے

زیر بحث لاسکتا ہے۔

یقیناً ہابس بام ایسا ہمہ دان نہیں ہے جتنی کہ ہیگل کی ''عالمی روح'' باوجودیکہ اس کی رسائی عالمی اور علم انسائیکلوپیڈیائی ہے۔ بہت سے تاریخ دانوں کی طرح خیالات کی قلمرو میں وہ ذہین ترین نہیں ہے اور وہ غلطی پر ہے جب وہ یہ کہتا ہے کہ التھوسر کے شاگردوں نے ''سرمائے'' کو ایسے لیا جیسے وہ علمیات کی کتاب ہو، اور نہ ہی ہیگل کی (Geist) روحِ عالم حقوقِ نسواں، کم از کم مارکسی تحریک حقوقِ نسواں کو سرد نظر لاتعلقی سے دیکھتی ہے، اور نہ ہی جدید مارکسزم ___ ٹراٹسکی ازم کے سب سے زرخیز دھارے کو چند توجیہات سے پرے ہٹائی ہے۔ ہابس بام یہ بھی سوچتا ہے کہ 1917ء کے بعد مغرب نے سب سے زیادہ جدتی مفکر گرامچی کی صورت میں پیدا کیا ہے۔ شاید اس کا مطلب ہے جدید ترین مارکسی مفکر ___ لیکن یہ بات بھی مشکوک ہے۔ والٹر بینجمن اس خطاب کے لئے یقیناً زیادہ مستحق امیدوار ہے۔

مارکسزم کے سب سے زیادہ علم دوست طالبعلم بھی ان مضامین سے سیکھیں گے۔ مثال کے طور پر تاریخی مادیت کے بارے میں فرسودہ بیانئے کے مطابق مارکس نے اپنے اردگرد کے مختلف یوٹوپیائی سوشلسٹوں سے فیصلہ کن علیحدگی اختیار کر لی تھی۔ ان میں سے ایک کا یقین تھا کہ ایک مثالی دنیا میں سمندر لیموں کی شکنجبیں میں بدل جائے گا۔ (مارکس شاید (Resling) کو ترجیح دیتا۔) ہابس بام اس کے برعکس مارکس کو ان مفکروں کا خاص مقروض گردانتا ہے جو ''باریک بین صاحبانِ بصیرت سے لے کر نفسیاتی طور پر مخبوط الحواس تھے۔''

وہ مارکس کی سیاسی تحریروں کے کٹے پھٹے ہونے کے بارے میں بڑا واضح تھا اور صحیح طور پر اصرار کرتا ہے کہ ''ڈکٹیٹر شپ'' کا لفظ ''ڈکٹیٹر شپ آف دی پرولتاریہ'' جو مارکس نے پیرس کمیون کو بیان کرنے کے لئے استعمال کیا تھا کوئی ایسا معنی نہیں رکھتا جیسا کہ آج سمجھا جاتا ہے۔ انقلاب کو صرف فوری انتقالِ اقتدار کے طور پر نہیں دیکھا جانا تھا بلکہ ایک لمبے پیچیدہ ناقابل پیش گوئی تبدیلی کے دور کے سلسلہء آغاز کے طور پر دیکھنا تھا۔ 1850ء کی دہائی کے آخر سے لے کر مارکس اقتدار پر قبضے کو نہ ہی اٹل اور نہ ہی قرین امکان دیکھتا تھا۔ گو پیرس کمیون کے بارے میں بہت خوش تھا لیکن وہ اس سے زیادہ توقعات نہ رکھتا تھا۔ نہ ہی انقلاب کو سادہ لوحی سے اصلاحات کے مخالف ہونا تھا، جن کا مارکس بڑے اصرار سے حامی تھا۔ ہابس بام ہمیں بتاتا ہے کہ دنیا میں کچھ نسبتاً غیر خونی

انقلابات ہوئے ہیں اور سماجی اصلاحات کے کچھ حیرت انگیز خونی سلسلے وقوع پذیر ہوئے ہیں۔

اینگلز کی تصنیف ''انگلستان میں محنت کشوں کی حالت'' پر ایک دلچسپ باب میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ اس سے پہلے مزدور طبقے کی حالت بارے بحیثیت مجموعی کوئی مطالعہ نہیں کیا گیا۔ گو خاص صنعتوں اور شعبوں کا مطالعہ ہوا ہے۔ ہابس بام کے خیال کے مطابق سرمایہ داری کے سماجی اثر کا یہ تجزیہ بہت سے پہلوؤں سے ابھی بھی لاثانی ہے۔ کتاب اپنے موضوع کو زیادہ سنسنی خیز رنگ میں پیش نہیں کرتی۔ یہ الزام کہ کتاب تمام کارکنوں کو بھوکوں مرتے یا مفلوک الحال دکھاتی ہے یا محض گزربسر کی سطح پر دکھاتی ہے، غلط ہے، اور نہ ہی سرمایہ داروں کو سیاہ دل بدکرداروں کے طور پر پیش کیا گیا ہے جس طرح کہ اکثر یہ ایک کو دکھاتی ہے مثلاً اینگلز خود ایک امیر جرمن صنعتکار کا بیٹا تھا، جو سٹیفورڈ میں ایک ٹیکسٹائل مل چلاتا تھا اور اپنے حرام کے منافعے سے مارکس کی مفلوک الحال خاندان کی کفالت کرتا تھا۔ وہ لومڑی کے شکار کے لئے ایک قطعہ زمین کا مالک بھی تھا، اور وہ مزدوروں اور آئرلینڈ کے کالونی گیروں، دونوں کا بہ یک وقت حامی تھا، اور ایک مزدور آئرش عورت کو داشتہ رکھ کے نظریئے اور عمل کی یکجائی بنائے رکھتا تھا۔

کیا مارکس سوشلزم کی فتح ناگزیر دیکھتا تھا؟ وہ کمیونسٹ مینی فیسٹو میں یہی کہتا ہے۔ گو ہابس بام اس کے جبریاتی دستاویز ہونے سے انکار کرتا ہے۔ جزوی طور پر اس لئے کہ وہ نہیں پوچھتا کہ کس قسم کی ناگزیریت درپیش ہے۔ مارکس بعض اوقات لکھتا ہے جیسے کہ تاریخی رجحانات قوانین فطرت کی طاقت رکھتے ہیں لیکن اس کے باوجود یہ بات مشکوک ہے کہ اس بنا پر وہ سوشلزم کو سرمایہ داری کا منطقی نتیجہ سمجھتا تھا۔ اگر سوشلزم تاریخی طور پر مقدر ہے تو پھر سیاسی جدوجہد کی کیا ضرورت ہے؟ وہ تو سرمایہ داری کو زیادہ استحصال ہو جانے کی توقع رکھتا تھا، جبکہ مزدور طبقے کی طاقت میں بھی اضافہ ہوگا، تعداد اور تجربے میں بھی اور یہ مرد و خواتین کیونکہ موزوں طور پر عاقل ہوں گے، اور ان کے پاس جابروں کے خلاف اٹھ کھڑے ہونے کے بڑے جواز ہوں گے۔ عیسائیت کے مطابق انسانوں کا آزاد عمل خدا کے پہلے سے طے مقدر کے عین مطابق ہے۔ اس لئے مارکس کے لئے سرمایہ داری کے بڑھتے ہوئے تضادات عورتوں اور مردوں کو مجبور کر دیں گے کہ وہ سرمایہ داری کا تختہ الٹ دیں۔ لوگوں کی باشعور کارکردگی انقلاب برپا کرے گی۔ لیکن تناقصہ یہ ہے کہ یہ کارکردگی بھی ایک طرح سے مقدری ہے۔

لیکن مشکل یہ ہے کہ خاص حالات میں آزاد مرد و خواتین کیا عمل کریں گے، ہم کہہ نہیں سکتے۔ لیکن اگر وہ ایک کام کرنے کے پابند ہیں تو پھر وہ آزاد نہیں ہیں۔ سرمایہ داری ہوسکتا ہے تباہی کے کنارے لڑکھڑا رہی ہو لیکن ہوسکتا ہے جو اس کی جگہ لے وہ سوشلزم نہ ہو۔ ہوسکتا ہے یہ فسطایت ہو یا بربریت۔ ہابس بام ہمیں کیمونسٹ مینی فیسٹو میں ایک چھوٹا لیکن اہم مجموعہ الفاظ یاد دلاتا ہے جس سے تقریباً سب نے اغماض برتا ہے: مارکس بدشگونی سے لکھتا ہے ''ہوسکتا ہے (کشمکش) متحارب طبقات کی باہمی تباہی پر منتج ہو۔'' سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ وہ سوشلزم جس کا ہم مشاہدہ کریں گے نیوکلیائی یا ماحولیاتی بربادی کے بعد حالات کے جبر سے لاگو ہوگا۔ انیسویں صدی کے دیگر ترقی پر یقین رکھنے والوں کی طرح مارکس اس امکان کی پیش بینی نہ کر سکا کہ نسل انسانی ٹیکنالوجی میں ایسی ایجادات کرلے گی کہ اپنے آپ کو ختم کرنے کا امکان پیدا کرلے۔ یہ مختلف طریقوں میں سے ایک ہے جس میں سوشلزم تاریخی طور پر ناگزیر نہیں ہے اور نہ ہی کوئی اور ہے۔ اور نہ ہی مارکس یہ دیکھنے کے لئے زندہ رہا کہ کس طرح سوشل ڈیموکریسی انقلابی جذبے کو خرید کر ٹھنڈا کرسکتی ہے۔

کم تصنیفات نے متوسط طبقے کی تعریفوں کے راگ ایسے شرمناک جذبے سے الاپے ہیں جیسے کیمونسٹ مینی فیسٹو نے۔ مارکس کے خیال میں وہ انسانی تاریخ کے سب سے زیادہ انقلابی قوت رہے ہیں، اور اپنے مقاصد کے لئے وہ مادی اور روحانی دولت جو انہوں نے اکٹھی کی ہے کے بغیر سوشلزم دیوالیہ ثابت ہوگا۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں اس کی زیادہ ذہین پیش گوئیوں میں سے ایک تھی سوشلزم بیسویں صدی میں سوشلزم جہاں کم سے کم ممکن تھا وہاں سب سے زیادہ ضروری ثابت ہوا: سماجی طور پر تباہ حال، سیاسی طور پر شب گزیدہ اور اقتصادی طور پر پس ماندہ علاقوں میں جہاں سٹالن سے پہلے کسی مارکسی نے تصور بھی نہیں کیا تھا کہ یہ وہاں جڑ پکڑے گا۔ یا کم از کم ان ملکوں سے مدد لئے بغیر جڑ پکڑے گا جو دولت مند ہیں۔ ایسے ناگفتہ بہ حالات میں سوشلزم منصوبہ لازمی طور پر خود کی بھدّی مذاحیہ نقل ہی ہونی تھی۔ اس کے باوجود یہ خیال کہ مارکسزم لازمی طور پر ایسی بدہیئت جناّتیت کی طرف لے جاتا ہے، بارے ہابس بام کہتا ہے، ''اس کا تقریباً اتنا ہی جواز ہے جتنا کہ یہ خیال کہ تمام عیسائیت منطقی اور لازمی طور پر ہمیشہ پاپائی آمریت کی طرف لے جاتی ہے، یا تمام ڈارونزم آزاد سرمایہ داری مقابلے کی شان بڑھانے کی طرف لے جاتا ہے۔'' (وہ ڈارونزم کے

یا پائی آمریت کی طرف لے جانے کے امکان کے بارے میں نہیں سوچتا کچھ لوگ اسے رچرڈ ڈاکنس کے معقول بیان کے طور پر دیکھیں گے)

ہابس بام ہمیں بتاتا ہے مارکس بورژوازی کے بارے میں زیادہ نرم گوشہ رکھتا تھا، ایسی غلطی جس کا عام طور پر اسے الزام نہیں دیا جاتا۔ کمیونسٹ مینی فیسٹو کے لکھے جانے کے وقت مارکس کے تصور کے برخلاف ان کی اقتصادی کامیابیاں کافی زیادہ معمولی تھیں۔ جملوں کی عجیب اتھل پتھل میں مینی فیسٹو نے وہ دنیا بیان نہیں کی جو سرمایہ داری نے 1848ء میں تخلیق کی تھی بلکہ وہ دنیا جو سرمایہ داری کے ذریعے تبدیل ہونی تھی۔ مارکس نے جو کہنا تھا بالکل درست نہ تھا بلکہ وہ سچ ہو جانا تھا، کہیئے 2000ء تک اور یہ سرمایہ داری ہی کے ذریعے ہونا تھا۔ حتیٰ کہ خاندان کے بارے میں اس کے خیالات پیغمبرانہ سچ ثابت ہوئے ہیں: ترقی یافتہ مغربی ممالک میں آج تقریباً 50 فیصد بچے اکیلی ماؤں نے پیدا کیئے یا پالے پوسے ہیں اور بڑے شہروں میں تقریباً آدھے گھر اکیلے فرد پر مشتمل ہیں۔

مینی فیسٹو پر ہابس بام کا مضمون اس کی ''تاریک، اختصار والی فصاحت'' کی بات کرتا ہے اور کہتا ہے کہ سیاسی خطابت میں یہ ''تقریباً بائبل جیسی زوردار ہے۔'' وہ لکھتا ہے ''نیا قاری اس حیران کن پمفلٹ کے جذباتی یقین، مرتکز اختصار، ذہنی اور اسلوبی توانائی سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔'' مینی فیسٹو نے ایسے اعلانات کی ایک پوری صنف کا آغاز کر دیا جن میں سے اکثر طرح انداز فنکاروں جیسے کہ مستقبل پسندوں (Futurists) مافوق الحقیقی فنکاروں (Surreolists) جن کا شرمناک الفاظ کا کھیل اور رسوا کن مبالغہ آمیزی ان کلامی یورشوں کو اپنے تئیں طرح انداز فن پاروں میں تبدیل کرنے لگی۔ مینی فیسٹو کی صنف نظریئے اور خطابت کے آمیزے کی نمائندگی کرتی ہے۔ حقیقت اور افسانے، مستقبل کے پروگرام اور عملی تقاضوں کی ...... جسے کبھی بھی سنجیدہ مطالعے کے موضوع کے طور پر نہیں لیا گیا۔

مارکس بھی ایک طرح کا فنکار تھا۔ ہم اکثر بھول جاتے ہیں کہ وہ کس حیران کن حد تک وسیع ذوق مطالعہ رکھتا تھا، اور اپنی تصانیف کے ادبی اسلوب میں وہ کتنی احتیاط اور محنت صرف کرتا تھا۔ اس نے کہا وہ ''کیپٹل'' کی اقتصادی بکواس سے گزر کر اپنی بڑی کتاب میں بالزک کا اسلوب چاہتا تھا۔ مارکسزم فرصت و آرام کے بارے ہے، محنت کے بارے نہیں۔ یہ ایسا منصوبہ ہے جس کا ان

لوگوں کو حامی ہونا چاہئے جنہیں کام کرنا پسند نہیں ہے۔ اس کا موقف ہے، وہ کام بہت قابلِ قدر ہیں جو صرف ان کاموں کے پسندیدہ ہونے کی بنا پر کیے جاتے ہیں اور یہ کہ ان معنوں میں آرٹ انسانی عمل کا اصلی و بنیادی نظریہ ہے۔ مزید یہ کہ مادی ذرائع جو ایسی سوسائٹی کو ممکن بنائیں گے اصولی طور پر پہلے ہی موجود ہیں۔ لیکن انہیں اس طرح برتا جاتا ہے کہ وہ عوام کی بڑی اکثریت کو مجبور کرتے ہیں کہ وہ اتنی محنت کریں جتنی کہ ہمارے پتھر کے زمانے کے اجداد کرتے تھے۔ یوں ہم نے حیرت انگیز ترقی کی ہے لیکن کوئی ترقی نہیں کی۔

ہابس بام دلیل دیتا ہے 1840ء میں یہ نتیجہ کسی طرح بھی بعید از امکان نہ تھا کہ سوسائٹی انقلاب کے دہانے پر کھڑی تھی۔ بعید از امکان یہ خیال تھا کہ چند دہائیوں میں سرمایہ دارانہ یورپ کی سیاست منظم محنت کشوں کی پارٹیوں اور تحریکوں کے عروج سے یکسر بدل جائے گی۔ لیکن یہی ہوا۔ یہی وہ وقت تھا مارکس پر تبصرے محتاط تعریفوں سے ہذیانی حدوں تک کم سے کم برطانیہ میں پہنچ گئے۔ 1885ء میں بیلفور جیسا پکا غیر انقلابی بھی مارکس کی تصنیفات کی ذہنی قوت اور خاص طور سے ان کے اقتصادی دلائل کی بنا پر تعریف کرنے پر مجبور ہو گیا۔ لبرل اور قدامت پسند تبصرہ نگاروں کی ایک بھیڑ نے اس کے اقتصادی خیالات کو انتہائی سنجیدگی سے لینا شروع کیا۔ جب ایک دفعہ وہ خیالات سیاسی قوت کی شکل اختیار کر گئے تو ساتھ ہی کئی وحشیانہ طور پر مارکسزم مخالف تصانیف منظر عام پر آنے لگیں۔ ان کا نمونہ کامل ہف ٹریور روپر کا حیران کن انکشاف یہ تھا کہ مارکس نے خیالات کی تاریخ میں کوئی اخلاقی اضافہ نہیں کیا۔ میں سمجھتا ہوں ان میں سے اکثر ناقدین اس مارکسی نقطہ نظر کو رد کرتے ہیں کہ بعض اوقات انسانی خیالات کو سیاسی مفادات کی بنا پر بگاڑ دیا جاتا ہے، ایسا مظہر جسے عرفِ عام میں آئیڈیالوجی کہتے ہیں۔ ابھی حال ہی میں مارکسزم کو پھر ایجنڈے میں شامل کیا گیا ہے، کیسی طنزیہ بات ہے، یہ کام بیمار سرمایہ داری نے کیا ہے۔ 2008ء میں ''فنانشل ٹائمز'' کی شہ سرخی تھی ''سرمایہ داری حالتِ لرزہ میں'' جب سرمایہ دار سرمایہ داری کے بارے میں بات کرنے لگیں تو سمجھیں کہ سرمایہ داری سنجیدہ مشکل میں ہے۔ یو ایس اے میں انہیں ابھی ایسا کرنے کی جرأت نہیں ہوئی ہے۔

ہابس بام کی تصنیف ''دنیا کیسے تبدیل کی جائے'' میں اور بھی بہت کچھ قابلِ تعریف ہے۔ ولیم مورس کے بارے میں ایک ترغیبی پیرے میں یہ کتاب دکھاتی ہے کہ کس طرح انگلینڈ میں فنون

اور دستکاریوں پر مبنی سرمایہ داری پر تنقید کا وجود میں آنا منطقی تھا، جہاں ترقی یافتہ سرمایہ داری کاریگرانہ پیداوار کے لئے ایک مہلک خطرہ بن گئی تھی۔1930ء کی دہائی پر ایک باب میں سائنس اور مارکسزم میں تعلقات کے بارے میں ایک دلچسپ تذکرہ ہے ___ ہابس بام بتاتا ہے کہ صرف وہی وقت تھا جب فطرت کے سائنس دان کافی تعداد میں مارکسزم کی طرف متوجہ ہوئے۔ جب خود دشمن پر فاشزم کا خطرہ منڈلانے لگا تو یہ مارکسزم کے عقیدے کے روشن فکری کے پہلو ___ اس کا عقل وخرد، سائنسی ترقی اور سماجی منصوبہ بندی پر یقین تھا جنہوں نے جوزف نیدھم اور جے ڈی برنال جیسے لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کیا۔ مارکسزم کے دوسرے تاریخی ابھار کے دوران 1960ء اور 1970ء کی دہائیوں کے دوران تاریخی مادیت کا یہ خاص بیان نام نہاد مغربی مارکسزم کے زیادہ کلچرل اور فلسفیانہ اصولوں کے ہاتھوں بے دخل ہو گیا۔ درحقیقت سائنس، عقل، ترقی اور منصوبہ سازی اب اتحادیوں کی بجائے دشمن بن گئے، آزادیٔ عمل، خواہش اور بے ساختگی کے نئے مسالک سے برسرِ پیکار ہو گئے۔ ہابس بام 1968ء والوں سے صرف مشروط ہمدردی دکھاتا ہے جو لمبے عرصے کمیونسٹ پارٹی کا ممبر رہنے والے فرد کے لئے حیران کن نہیں ہے۔ ان کا چین میں کلچرل انقلاب کو مثالی قرار دینا، وہ کچھ انصاف سے کہتا ہے، چین سے بھی اتنا تعلق رکھتا تھا جتنا کہ اٹھارہویں صدی کے معزز وحشی کا (Tahiti) تاہیتی سے تھا۔

اگر کسی مفکر نے بیسویں صدی پر بڑا اور انمٹ نشان چھوڑا ہے، ہابس بام کہتا ہے تو یہ مارکس تھا اس کی وفات کے ستر برس بعد، بہتر یا بدتر، بنی نوع انسان کا ایک تہائی حصہ ان حکومتوں کے تحت زندگی بسر کر رہا تھا جو اس کے خیالات سے متحرک ہوئی تھیں۔ بیس فیصد سے زیادہ ابھی بھی ہیں۔ سوشلزم انسانی تاریخ کی سب سے بڑی اصلاحی تحریک ہے۔ کم مفکروں نے دنیا کو ایسے عملی طریقوں سے تبدیل کیا ہے۔ عام طور پر یہ سیاستدانوں سائنس دانوں اور جرنیلوں کا خالصہ ہے۔ فلسفیوں اور نظریہ دانوں کا نہیں۔ فرائڈ نے زندگیاں تو بدلی ہوں گی لیکن حکومتیں نہیں۔ ''صرف انفرادی طور پر شخص ہونے والے وہ مفکر جنہوں نے ملتا جلتا درجہ حاصل کیا ہو۔ ہابس بام لکھتا ہے۔ ماضی میں عظیم مذاہب کے بانی ہیں اور ممکنہ طور پر ماسوائے محمد صلعم کے کوئی بھی اس پیمانے پر اتنی تھوڑی مدت میں ایسے سرخرو نہیں ہوا،'' لیکن بہت کم لوگ۔

ہابس بام کہتا ہے۔ ایک فاقے زدہ، جلدی پھوڑے کے مریض یہودی وطن بدر آدمی کے

بارے میں کوئی پیش گوئی نہیں کر سکتا تھا کہ وہ اتنا مشہور ہوگا۔ ایسا آدمی جس نے پیسے کے بارے اتنا لکھا کہ کسی اور نے کبھی نہیں لکھا، لیکن خود اس کے پاس پیسہ اتنا کم رہا۔

اس کتاب میں شائع ہونے والے مضامین پہلے چھپ چکے ہیں، گو ان میں سے دو تہائی انگریزی میں شائع نہیں ہوئے۔ اب اٹیلین نہ جاننے والے قاری اب سے اہم مضامین پڑھ سکتے ہیں جو پہلے اٹیلین میں چھپے تھے، اور خاص طور سے مارکسزم کی تاریخ کے تین تاریخی جائزے 1880ء سے 1883ء تک کے ___ صرف یہ بھی اس کتاب کی قدر افزائی کے لئے کافی ہیں۔ گو ان کے ساتھ دوسرے باب بھی ہیں جیسے سوشلزم قبل از مارکس، قبل از سرمایہ داری گرامچی، مارکس اور محنت وغیرہ۔ ان سے اس کا دائرہ کافی وسیع ہو جاتا ہے۔ ''دنیا کیسے تبدیل کی جائے'' ایسے آدمی کی کتاب ہے جو اُس عمر میں پہنچ چکا ہے جس میں ہم میں سے اکثر تین نرسوں اور چرخیوں کی مدد کے بغیر اپنے آپ کو آرام کرسی سے اٹھا سکیں تو خوش ہوں گے، نہ کہ تاریخ میں تحقیق کر سکیں۔ اس ناقابلِ تسخیر روح کی طرف سے یقیناً ہمیں یہ کتاب اس کا آخری تحفہ نہیں ہوگی۔

ایرک ہابس باؤم (Eric Hobsbawm)

پیٹر فلارینس
ترجمہ: زمان خان

Hay میلہ کے ڈائریکٹر Peter Florence اپنے دوست ایرک ہوبس بام کی Intellectual توانائی کو یاد کر رہا ہے------- اور بہت معرکہ آراء بحث جو اس نے Niall Ferguson, Simon Schama and Christopher Hitchens کے ساتھ ہوئی۔

Peter Florence میں ایرک کو پچیس سال سے جانتا ہوں جو کہ دوسری دنیا میں ایک طویل، لمبا عرصہ لگتا ہے۔ لیکن اب مجھے احساس ہوتا ہے کہ وہ ستر کے پیٹے میں ہوگا جب کہ پہلی دفعہ میں نے اس کی آواز سنی، اس کے ساتھ کھانا کھایا، اس کے زانوں میں بیٹھا اور اس سے علم کی پیاس بجھائی۔

اس بات سے سمجھوتہ کرنا، ایک ایسے شخص کے ساتھ، جو کہ متاثر کرنے والی شخصیت، متحرک، جو کہ بحث مباحثہ میں وزن اور فصاحت کو پسند کرتا تھا اور جس نے تاریخ نویسی کو واپس عظیم لٹریری آرٹ کی بلندیوں تک پہنچا دیا تھا اس کی Hay Festival کی بیٹھک ہمیشہ تڑپ پیدا کرتی تھی، ہیجان پیدا کرتی تھی، خاص کر Simon Schama اور Christpher Hitchens کے ساتھ پُر جوش، زبردست مکالمہ، جس میں فصاحت اور مزاح کا عنصر غالب ہوتا تھا۔

اس کا Niall Ferguson کے ساتھ Vienna Congress کی وراثت پر پُر مغز مکالمہ ایک طرح سے Fischer v/s Spassky میں Historiorapher's کے برابر ہیں۔

اس نے Sergovia میں Spainish زبان میں درست تقریر Mantova` میں Italian زبان میں اوراس کا پرتگالی زبان پر بھی مکمل عبور حاصل تھا۔

Eric کے Hay کے ساتھ دیرینہ تعلقات کی جڑیں Erwood میں پائی جاتی ہیں۔ یہ Eric ہی تھا جس نے ہمارا لاطینی امریکہ کے ساتھ معاشقہ شروع کروایا تھااور وہ بلاواسطہ Mexico اور Columbia میں شروع ہونے والے Hay Festival کا ذمہ دار تھااور جس کی وجہ سے اگلے دوسالوں میں یہ میلہ چلی اور پیرو میں بھی شروع ہوگیا۔

دس سال پہلے میں بہت بڑے پبلشر Bloomsbury کا میلہ جو بعد میں ELIP منعقد کرنے میں مدد کے لئے Amazon rainforest coast گیا تھا۔ میں نے اپنی شستہ پرتگالی زبان میں دوکاندار سے پوچھا کہ برازیل میں سب سے زیادہ مقبول انگلش میں لکھنے والا کون ہے۔ کتابیں بیچنے والے نے کھل کر قہقہہ لگا کر کہا Eric Hobsbawm۔ میں نے حیرانگی سے کہا نہیں نہیں۔ ظاہر ہے میں نے کوئی غلط لفظ استعمال کرلیا ہوگا۔ میں نے کہا کہ معذرت خواہ ہوں۔ میں نے پوچھا تھا کہ برازیل میں کس کی سب سے زیادہ کتابیں بکتی ہیں۔ اس نے اسی مسکراہٹ سے وہی جواب دیا۔ حیران مگر خوش میں نے سوال کیا کہ یہ کیسے ممکن ہے۔ لُولُو (Lalu) نے ابھی حال ہی میں برازیل کے پہلے سوشلسٹ صدر کی حیثیت سے اقتدار سنبھالا تھااوراس نے اپنی افتتاحی تقریر میں کہا تھا کہ جواس کی سوچ پر بہت اثر انداز ہوا ہے وہ برطانوی مورخ Eric Hobsbawm ہے۔

برازیل کے پڑھنے والے Eric کے دیوانے ہوگئے۔ سو میں نے شہر کے ایک انٹرنیٹ کیفے سے ایرک کوای میل بھیجی اوراس سے پوچھا کہ اسے معلوم ہے کہ میں کس جگہ ہوں اور کیا وہ وہاں آسکتا ہے؟ اس کا آن لائین جواب آیا Parati-Shamarati۔ مجھے شہر بہت پسند ہے میں پچاس کی دہائی میں وہاں چی گوارا کے ساتھ رہا تھا۔ وہ پچاسی سال کی عمر میں وہاں آیا۔ یہ Ayrton Senna کے ساتھ جھولنے کی طرح تھا۔ صدر نے اپنے ثقافتی وزیر Gilberto Gil کو شہر میں ایرک کا استقبال اور میلہ کا افتتاح کرنے بھیجا جس کے پیچھے پیچھے سارا میڈیا تھا۔ وہاں موسیقی تھی، تقاریر ہوئیں اور مضامین پڑھے گئے، اور ایسا فلمی ہیرو تھا جو کہ واقعات برپا کرتا ہےاور زندگیاں بدل دیتا ہے۔

ایرک ہابس باؤم ـــــ آدھا مارکس

پیٹرک وارڈ
ترجمہ: زمان خان

مارچ 2011ء

مشہور مورخ Eric Hobsbawm کی آخری کتاب Karl Marx as capitalism's great critic مگر اس میں وہ دلیل دیتا ہے کہ کارل مارکس کا دیا ہوا متبادل نظام ناکام ہوگیا ہے۔ پیٹر وارڈ اس بات کا جائزہ لیتا ہے کہ یہ بات کیوں غلط ہے کہ مارکسزم کو دنیا کو تبدیل کرنے کے پراجیکٹ کو چھوڑ دیا جائے۔

2008 میں ابھرنے والے مالیاتی اور اقتصادی بحران کی وجہ سے کارل مارکس کے نظریات میں پھر دلچسپی پیدا ہوگئی ہے۔ معزز مورخ Eric Hobsbawm کی آخری کتاب How to change the world اس ابھار میں ایک بہت ہی خوش آئند اضافہ ہے۔

Eric Hobsbawm بائیں بازو کا ایک بنیادی مورخ ہے اس کے ایمپائر (سلطنت)، سرمایہ داری اور طبقاتی جدوجہد پر بہت پرمغز مقالات ہیں اور شائد اس کے سب سے زیادہ مقبول کلاسک تحریریں The Age of Revolution, The Age of Capital, The Age of Empire and then The Age of Extremes ہیں۔

How to change the world مارکسزم کے تاریخ پر مقالات کا مجموعہ ہے، اس میں مارکس کے خیالات کے بہت ہی دلچسپ اثرات موجود ہیں۔ اس میں نوجوان مارکس اور مفکر

فریڈرک اینگلز کے ساتھ مل کر، دنیا میں انقلابی تبدیلی کو سمجھنے اور اس کو سمجھانے کی کوشش کرتا ہے۔ جب کہ یہ وہ وقت تھا ایک نئے پیداواری، سرمایہ داری سسٹم جڑیں پکڑ رہا ہے۔

Eric Hobsbawm کا یہ ایک مضبوط دعویٰ ہے جو کوئی بھی اکیسویں صدی کی دنیا کو سمجھنا چاہتا ہے اس کے لئے مارکس سے تعلق بہت ضروری ہے، خاص کر اس کا اس بات پر اصرار کہ سرمایہ داری بار بار کے بحرانوں کی وجہ سے تباہ ہو جائے گی، اس لئے اس کی تحریروں کو خوش آمدید کہا جائے۔

لیکن دنیا کو سمجھنا آدھا مسئلہ ہے جیسا کہ مارکس نے اپنے 1845 Thesis on Feuerbach میں ایسے لکھا ہے "The philosophers have only interpreted the world, in various ways; the point is to change it." سرمایہ داری کو سمجھنا ایک بات ہے مگر سوشلسٹوں کے سامنے آج سب سے اہم مسئلہ یہ ہے کہ اس پر کیسے قابو پایا جائے۔ ایسے ہی جیسا کہ اس نے 1848 میں کارل مارکس نے کمونسٹ مینی فسٹو میں لکھا تھا۔

جب سے مارکس نے اپنی تحریریں لکھی ہیں، ہم نے سرمایہ داری کا خاتمہ نہیں دیکھا، درحقیقت اس کو عام طور پر تصور کیا جاتا تھا بیسویں صدی میں سرمایہ داری کو جو بنیادی چیلنج تھا، سرکاری طور پر کمیونزم سویت یونین اور دوسری جگہوں پر ناکام ہو گیا ہے۔

یہ شاید کچھ حیرانی کی بات ہے کہ جو لوگ مارکس کی طرف دیکھتے تھے اس کے دنیا کو تبدیل کرنے کا منصوبہ ناکام ہو گیا ہے۔ بدقسمتی سے Eric Hobsbawm خود بھی اس مایوسی کا شکار ہے۔ جیسا کہ How to change the world دنیا کو کیسے تبدیل کیا جائے میں لکھتا ہے کہ '1930 کی طرح سوشلسٹ، کمیونسٹ، سوشل ڈیموکریٹ بحرانوں سے مبرا ہیں، نہ ہی اس کے پاس سماجی تبدیلی کے لئے حقیقی تجویز ہے'۔

Illusions

Eric Hobsbawms کی آج سوشلزم کی کامیابی سے مایوسی کی جڑیں اس کے ماضی میں تخیل میں پنہاں ہیں۔ وہ برٹش کمیونسٹ پارٹی میں ایک بنیادی دانشور تھا، یہ ایک جماعت سویت یونین کے تابع تھی (اس کے باوجود کہ وہ پارٹی کے اندر بہت ساری پالیسیوں کا مخالف

تھا)، وہ اپنی نسل کے بہت سارے دوسروں کی طرح نا برابری، جنگ اور سرمایہ داری میں موجود عدم استحکام سے متنفر۔ حقیقت میں وہ موجودہ کیمونزم کی طرف دیکھ رہا تھا۔۔۔۔ متاثر تھا، مشرقی بلاک آزاد مارکیٹ کا مقابلہ کرنے کے لئے حقیقی متبادل تھا۔

1930 کی دہائی سے مزدور طبقہ کی شکست یعنی 1933 میں جرمنی میں نازیوں کی فتح، فرانس میں پاپولر فرنٹ کا انہدام اور سپین میں جمہوری قوتوں پر فرانکو کی فتح نے مزدوروں کی دنیا کو تبدیل کرنے کی استطاعت، استقامت کے خیال کو منہدم کر دیا، اس کے نتیجے میں سٹالن کی حکومت کی شکل میں آمریت قائم ہوئی۔ یہ حقیقت سامنے آئی کہ کمیونسٹ پارٹیاں سیاست میں بار بار ناکام ہوئیں۔

سٹالنسٹ ریاستیں مارکس کے خیالات کے بالکل برعکس تھیں۔ مارکس کا بنیادی فلسفہ یہ تھا کہ 'مزدوروں کی آزادی، مزدوروں کے اپنے عمل کے نتیجہ میں ہو'۔

سرمایہ داری نے ایسا نظام وضع کر دیا تھا جس میں مزدوروں کی اکثریت کے لئے، اپنی محنت ایسے لوگوں کے پاس بیچنے کے سوا کوئی چارہ نہ تھا، جن کا ذرائع پیداوار پر کنٹرول تھا۔ یعنی سرمایہ دار۔ اجتماعی منافع کے ذرائع تھے، مزدور طبقہ میں بے پناہ ممکنہ طاقت تھی، نہ صرف سرمایہ داری کو چیلنج کرنے کی بلکہ استحصال سے پاک نیا معاشرہ قائم کرنے کی۔ یہ سب مارکس کے زمانے میں ایک سچ تھا۔ حقیقت تھی اور آج بھی یہ ایک حقیقت اور سچائی ہے۔ مگر سرمایہ داری آج بھی موجود کیوں ہے؟

میڈیا میں اپنے اثرات، قبضہ کی وجہ سے یقیناً سرمایہ داری کے ہماری زندگیوں اور نظریات پر بہت گہرے اثرات ہیں، ہمیں دو وقت کی روٹی کمانے کے لئے جدوجہد پر مجبور کرتا ہے، اکثر تھکا دینے والے اور مشکل کام، اپنی پولیس اور فوج کے ذریعہ ہمیں دباتا ہے اگر ہم بغاوت کریں، اور اس کے پاس کنٹرول کرنے اور دبانے کے اور بہت سارے ذرائع ہیں، مختلف حربے ہیں۔ مگر مزدوروں نے بار بار اہم لمحات پر بغاوتیں کیں اور انقلاب کے ممکنات ایک حقیقت ہے۔ پچھلی صدی میں ایک سرخ لکیر تھی۔ سرخ دھاگہ تھا۔ پچھلی صدی میں ایک سرخ تسلسل قائم رہا۔ روس میں 1905 پھر 1917۔ جرمنی میں 1923-1918 تک، ہنگری میں 1919، اٹلی میں 1920، چین میں 27-1925، سپین اور فرانس میں 1936، ہنگری میں 1956، فرانس میں پھر 1968، چلی میں 73-1972، پرتگال میں 75-1974، ایران میں 79-1978، پولینڈ میں 81-1980۔

ان تمام تحریکوں میں مزدوروں کی طاقت نے انقلابی عمل کو آگے بڑھایا۔

اس بات کی تشریح کرنے کے لئے کہ یہ انقلاب کیوں اٹھے اور سوشلسٹ انقلاب کے ممکنات کو ایک حقیقت میں کیسے تبدیل کر دیا کہ مارکس تاریخی جبریت کی سٹالنسٹ روایات سے کوسوں دور تھا (اور اس کی اکثر دانشورانہ تشریحات) بھی یہ ثابت کرتی ہیں۔

مارکس نے کمیونزم کی فتح کو کبھی بھی لازم نہیں سمجھا تھا، بلکہ اس کا انحصار انسانوں کے عمل اور بنیادی طور پر اس پر ہے کہ مزدور طبقہ ایسی روایات، نظریات اور تنظیم قائم کر سکتا ہے جو کہ بنیادی وقت اور اہم خاص لمحات پر اپنی پوری طاقت کو متحرک کر سکے۔

جیسا کہ مارکس نے اپنے کمونسٹ مینی فیسٹو میں لکھا تھا کہ تاریخی بحران کے نتیجہ میں یا تو 'معاشرہ کی انقلابی تشکیل نو ہو گی' یا 'یا برسر پیکار طبقات کی مشترکہ بربادی'۔ Eric Hobsbawm بھی لکھتا ہے اکثر تاریخ میں موضوعی عنصر کے بنیادی کردار کو نظر انداز کیا گیا ہے۔

October

پچھلی صدی میں ہونے والے بنیادی، فیصلہ کن واقعہ 1917 کے روسی انقلاب کو سمجھنے میں صرف یہ ہی نقطہ نظر مددگار ہو سکتا ہے۔ اکتوبر 1917 میں روسی مزدوروں کی جڑیں اصل میں انقلابی روایات اور نظریات خیالات کی پختگی میں ہیں جو کہ لینن کی بالشویک پارٹی کے گرد اکٹھے ہو گئے تھے۔

انقلاب زندہ نہ رہ سکا۔ جانبر نہ ہو سکا۔ لیکن روس میں رد انقلاب کو 1989 سٹالنسٹ ریاستوں کے انہدام کی روشنی میں نہیں دیکھنا چاہیے۔ یہ المیہ کے طور پر بہت پہلے وقوع پذیر ہو چکا تھا جب کہ انقلاب پھیلنا تو شروع ہوا مگر یورپ کی دوسری صنعتی ریاستوں، خاص کر جرمنی میں کامیاب نہ ہو سکا۔ مزدوروں کی ریاست روس پر بہت ساری، کئی سرمایہ دار فوجوں کا حملہ، اور اس کے بعد خانہ جنگی کے نتیجہ میں روس کی صنعت تباہ ہو گئی اور مزدور طبقہ کو نقصان پہنچا جس نے انقلاب کی قیادت کی تھی۔

اس نے سٹالن کے لئے کمیونسٹ پارٹی کے ڈھانچہ اور ریاست پر قبضہ کرنے کے لئے راہ ہموار کی، اس سے پہلے کہ وہ ایسے لوگوں کا صفایا کر سکے جن کا انقلاب کے ساتھ تعلق، رشتہ تھا۔

مگراس عمل سے اس تباہ شدہ عمارت کے ڈھانچہ سے سرمایہ داری بحال ہوئی (گو اس عمل کو مکمل ہونے میں ایک دہائی لگی)، مزدوروں کا استحصال، نجی سرمایہ دار نے نہیں کیا۔ سرمایہ دار ریاستوں سے مقابلہ کرنے کے لئے سٹالن ازم انقلاب کی شکست کی عکاسی کرتا ہے۔ جیسا کہ Eric Hobsbawm اسے دیکھنا چاہتا تھا۔

مگر روسی انقلاب کی تنہائی اور شکست لازمی نہیں تھی۔ جرمنی میں 1918-1923 انقلابیوں اور رجعت پسندوں کے درمیان جدوجہد کا نتیجہ کمیونسٹوں کی شکستوں کی صورت میں نکلا۔ پرانی سوشل ڈیموکریٹک پارٹی، ریفارمسٹ روایات میں پنہاں تھیں اور بائیں بازو کی انقلابی قوتوں کی ناتجربہ کاری تھی۔ جرمن انقلابیوں کی ناکامی کہ وہ کم ازکم بالشویک پارٹی کا بنیادی آبیاری، پودا لگانے میں ناکام رہے، اور یہ انقلاب کے شروع ہونے سے پہلے بہت بڑی غلطی ثابت ہوئی۔

جرمنی میں انقلاب کی شکست نے روس میں سٹالن ازم کی کامیابی کا راستہ ہموار کیا۔ جس کے اثرات عالمی مزدور طبقہ کی تحریک میں شامل بہترین لڑنے والوں پر ہوئے اور نتیجتاً جس کی وجہ سے دوسری جگہوں پر ایسے حالات پیدا ہوئے جس کی وجہ سے آنے والے بعد کے انقلابات میں غیرضروری شکست ہوئی۔

اصلاحی سماجی جمہوریت اور سٹالن ازم کی روایات جو کہ پچھلی صدی میں بہت مضبوط تھیں۔ انہوں نے انقلاب کی راہ میں ممکنہ سوشلسٹ رکاوٹ پیدا کردی۔

Eric Hobsbawm کا ان دو روایات میں الجھاؤ ہے یہ اس کا مسلسل سوشلسٹ انقلاب، ممکنہ انقلاب کو نہ سمجھنے کی وجہ ہے۔ اس کی وجہ سے اس نے مارکس کو دو حصوں میں تقسیم کردیا یعنی مارکس کے نظریات بطور معیشت دان اور مورخ کے تسلیم کرنا، مگر اس کے نظریات بطور متحرک انقلابی کے مسترد کرنا۔

سو وہ اپنی کتاب کو اس فقرہ یا خیالات کے ساتھ ختم کرتا ہے کہ '1980 سے یہ بات عیاں ہے کہ سوشلسٹ، مارکسسٹ پاس سرمایہ داری کے متبادل روایات نہ تھیں، کم ازکم اس وقت تک وہ اس بات پر دوبارہ غور نہ کریں کہ ان کی سوشلزم سے کیا مراد ہے، اور اس خیال مفروضہ کو متروک نہ کریں کہ (ہاتھ سے کام کرنے والے) مزدور طبقہ سماجی تبدیلی کا سب سے بڑا اور بنیادی اور لازمی عنصر ہوگا'۔

سماجی جمہوریت اور سٹالن ازم دونوں ہی سارے مزدور طبقہ کی نمائندگی کا دعویٰ کرتے ہیں، دونوں ہی بحران کا شکار ہیں، صاف ظاہر ہے کہ سویٹ یونین کے خاتمہ کے بعد کمیونسٹ پارٹیاں، بلکہ سماجی جمہوریتیں بھی، کیونکہ اب وہ حقیقی اصلاحات پیش کرنے میں ناکام رہیں۔

Eric Hobsbawm ان روایات کے بحرانوں کو مزدور طبقہ کے خود اپنے بحرانوں کے ساتھ منطبق کرتا ہے اور اس سے یہ دلیل دیتا ہے کہ مارکس کا یہ دعویٰ غلط ثابت ہو گیا ہے کہ مزدور طبقہ سرمایہ داری کی قبر کھودے گا۔ کھودنے والا ہے۔

لیکن مزدور طبقہ دنیا بھر میں قوت میں سکڑنے کی بجائے اپنے حجم میں پھیلا ہے۔ ایک اندازے کے مطابق آج دنیا میں مزدور طبقہ کی تعداد دو ارب کے قریب ہے اس کے ساتھ دو ارب لوگوں کے حالات ایسے ہیں کہ وہ اپنی محنت بیچنے پر مجبور ہیں۔ یہ مارکس کے زمانے کے مزدور طبقہ سے تعداد میں زیادہ ہیں۔

مصر، تیونس اور عرب دنیا میں آج کل ہم انقلاب کی ایک اور لہر دیکھ رہے ہیں (نہ صرف کام کرنے والے مزدور قائدانہ کردار ادا کر رہے ہیں بلکہ ٹیکس کلکٹر، بنک کے ملازمین اور سیاحت سے تعلق رکھنے والے مصر کی مزاحمتی تحریک میں آگے آگے تھے)

یہ جدوجہد کی ایسی لہر ہے جو نئی روایات قائم کر سکتی ہے اور اس بات کو یقینی بنا سکتی ہے کہ سرمایہ داری سے نجات کا اگلا موقع نہ صرف ایک ملک میں پیدا ہو گا بلکہ پوری دنیا میں اس کے خاتمہ کا سبب بنے گا۔

Eric Hobsbawm's How to Change the World : Tales of Marxism is Published by Little Brown.

پاکستان میں قومیت اور قومیتیں

(Nationhood and The Nationalities in Pakistan)

حمزہ علوی
ترجمہ: ڈاکٹر ریاض شیخ

اپنے قیام کے چار دہائیوں بعد بھی پاکستان کی ریاست ایک ایسا ملک ہے جو کہ اب بھی اپنی شناخت کی تلاش میں ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ قومیت (Nationhood) کے تصور نے ہمارے دماغوں میں جگہ نہیں بنائی، بلکہ اس کے برعکس حقیقت یہ ہے کہ ہم اس سے خائف (obsessed) ہیں۔ اس مسئلے پر بہت زیادہ خوں ریزی ہو چکی ہے۔ اس سلسلے کے سیاسی مباحث اور متضاد پہلو اس سوال کے گرد گردش کرتے نظر آتے ہیں کہ: پاکستان کے وسیع تر قومی تناظر میں ذیلی قومیتوں (Sub-national) کی خواہشات اور مطالبات کی قانونی حیثیت کیا ہے۔ سیاسی بنیادوں پر اس دہری شناخت کے مسئلے پر کافی تناؤ اور جدلیاتی اختلاف پایا جاتا ہے۔ جس کو کبھی حل نہیں کیا گیا، وہ لوگ جو صاحب اقتدار ہیں وہ ذیلی قومیتی تحریکوں کو 'قوم' The Nation کے خلاف خطرہ (Threat) سمجھتے ہوئے اسے قومی اتحاد کو کمزور کرنے کی کوشش تصور کرتے ہیں۔

ذیلی قومیتوں کے حقوق کی بات کرنے والی واضح قیادت کا خیال یہ ہے کہ پاکستانی 'قوم' کے تصور کو پنجابیوں کے تصور سے منسلک کر دیا گیا ہے جو کہ ملک کی حکمران نوکر شاہی اور فوج میں بہت بڑے شراکت دار ہونے کے باعث اس ملک کے قیام سے لے کر اب تک ملک کو چلاتے

چلے آئے ہیں۔ یہ تصور قیام پاکستان سے لے کر ستر کی دھائی تک درست کہا جا سکتا ہے جب مہاجروں (Muhajirs) نے پنجابیوں کی بالا دست ریاست میں اپنے لیے اچھی خاصی نمائندگی حاصل کرتے ہوئے مشترکہ طور پر ریاستی امور چلائے۔ پسماندہ علاقوں کے لوگ اپنے آپ کو ریاست سے بے گانہ تصور کرتے ہوئے اس بات پر قائل ہو گئے ہیں کہ انہیں اس 'قوم' میں ان کا جائز مقام نہیں ملا۔ ان کے خیال میں 'قوم' کے تصور کو پاکستان میں 'ملک' کے متبادل تصور کر لیا گیا ہے۔ جبکہ یہ قومیتیں اپنی مخصوص حدود (Boundaries) اور اپنے قوانین اور ادارے بھی رکھتی ہیں۔ لیکن 'ملک' کا تصور اس طرح جاندار (Evocative) نہیں جس طرح کہ قوم۔ ملک کا تصور کسی بھی طرح شناخت کے عمل میں سرائیت نہیں کر پاتا اور نہ ہی کوئی گہرے جذباتی لگاؤ کا باعث بنتا ہے۔ پاکستان کے لوگ اب تک واحد کمیونٹی (Community) کے تصور میں گھل مل (Fused) نہیں سکے۔ بنگالی تحریک جو کہ بنگلہ دیش کی آزادی پر جا کر اختتام پذیر ہوئی، اس کی روشن مثال ہے۔ پاکستان کو ابھی وہ بننا ہے جو کہ بقول اینڈرسن (Benedict Anderson) کے وہ مقام ہے جہاں کمیونٹی افقی (Horizontal) بنیادوں پر الگ سرحدوں اور سماجی گروہوں میں جدا (Cut) ہو جانے کے بعد عمومی سطح پر یکساں شعور اور ایک بڑی حد تک سماجی بنیادیں (Terrains) رکھتی ہے (Anderson, 1983)۔

سرکاری قوم پرستی

کسی حد تک یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ صرف پاکستان ہی تیسری دنیا کے ان ممالک میں کوئی واحد ملک نہیں ہے جو کہ اس مشکل صورت حال میں گھرا ہوا ہے جہاں ریاستی قوت ایک غالب لسانی گروہ کے ہاتھوں میں مرتکز ہے۔ جس کے باعث دیگر لسانی گروہوں میں بے گانگی کی کیفیت جنم لیتی ہے۔ یورپ میں بھی حالیہ برسوں میں ذیلی قومیں خود مختاری اور قومی حق خود ارادیت کے مطالبات کے ساتھ سامنے آتی ہیں، لیکن ان واقعات کے تاریخی اسباب میں بالکل مختلف ہیں۔ وہاں (یورپ میں) قومی ریاستوں کے بننے کے عمل سے قبل ازیں قومی اتحاد کی تحریکیں شروع ہو چکی تھیں، جس کے باعث مشترکہ (Common) شناخت اور مشترکہ (Common) مقاصد کے حصول کے عمل کا ارتقاء ہوا جس نے آگے چل کر انہیں متحد ہو کر قومیں بنا دیا۔ جبکہ نو آبادیاتی

معاشروں میں اس کا عمل شروع کیا جانا جو کہ لوگوں کو ایک دوسرے کے قریب لا سکے، انتہائی مشکل ہے۔ یہ مشکل تحریک پاکستان کے دوران بھی کسی حد تک حائل تھی۔ حالانکہ یورپ میں قوموں نے ریاستوں کو تشکیل دیا جبکہ نو آبادیاتی ریاستوں میں معاملہ اس کے بالکل الٹ ہے یعنی ریاستوں کو قوموں میں تبدیل کرنا۔

اس مسئلہ کی شدت ان علاقوں میں ہے جہاں قومی آزادی کی تحریکوں نے بڑے طویل عرصے کی جدوجہد کے بعد کامیابی حاصل کی اور اپنی کامیابی میں معاشرے کے تمام طبقوں اور گروہوں کو ساتھ لے کر چلایا اور حق خودارادیت کی جدوجہد کے دوران ان کے احساسات کو بھی ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے انہیں کامیابی سے اپنی جدوجہد کا حصہ بنالیا اور انہیں ساتھ لے کر ایک مشترکہ ہدف تک پہنچے۔ اگر تحریک پاکستان کا جائزہ لیا جائے تو ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ بدقسمتی سے اس تحریک میں یہ عمل شامل نہ ہو سکا۔ بہرحال یہ تمام معاملہ اس وقت مزید گھمبیر ہو جاتا ہے جب ایک واحد لسانی گروہ ریاست کے تمام نظام پر غالب آ جائے جیسا کہ پاکستان میں ہوا جہاں ریاست کی نوکر شاہی اور فوج کے سلسلے میں خصوصاً اس طرح حکمران فوجی اور نوکر شاہی Oligarchies نے ریاست اور قوم کی تعریف و تشریح اپنے انتہائی تنگ نظر اور اپنے گروہی مفادات و مقاصد کو مدنظر رکھتے ہوئے کرنا شروع کر دی۔

ان حالات کے باوجود بھی اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ پاکستان ایک واحد متحدہ قوم ہے جو کہ اینڈرسن کے 'سرکاری قومیت کے تصور سے بالکل مختلف ہے تو بھی یہ کہا جائے گا کہ یہ کوئی نچلی سطح سے ابھری ہوئی حقیقی قوم نہیں ہے بلکہ یہ اوپر سے نافذ شدہ تصور ہے اور ان لوگوں کی طرف سے تھوپا گیا ہے جو کہ اقتدار کے قلب پر حاوی ہیں۔ قومیت کا یہ سرکاری تصور دراصل ان ذیلی قومیتوں کی تحریکوں کا جواب دینے کے لیے ابھارا گیا ہے جو کہ پنجاب کے سوا باقی تمام ملک میں اپنے لیے مقبولیت حاصل کر چکی ہیں۔ اس طریقے سے وجود میں آنے والی قوم درحقیقت مراعات یافتہ گروہوں کی جاگیر بن گئی ہے۔

ذیلی قومی تحریکوں کو حکمران نوکر شاہی اور فوج کی طرف سے 'قومی وحدت' کے نام پر دبانا دراصل خودفریبی ہے کیونکہ اس کے باعث لوگوں میں ریاست سے دوری پیدا ہوگی اور بے گانگی کے جذبات مزید گہرے اور پختہ ہوتے چلے جائیں گے۔

تنخواہ دار طبقہ

اس مسئلے میں سب سے مرکزی کردار ایک طبقہ کا ہے جو کہ قیام پاکستان سے قبل تحریک پاکستان اور آزادی کے بعد پاکستان میں علاقائی قومیت پرستی میں بڑا نمایاں کردار ادا کرتا رہا ہے۔ یہ طبقہ درمیانے درجے کے ان شہری افراد پر مشتمل ہے جو کہ تعلیمی قابلیت رکھنے کے باعث ملک کی نوکر شاہی اور فوج میں ملازمتوں کا خواہش مند رہا ہے۔ میں (علوی) نے اس کو تنخواہ دار طبقہ (salairat) کا نام دیا ہے (علوی ۱۹۸۷ء)۔ اس طبقے کا نوآبادیاتی دور میں بڑا مخصوص کردار رہا ہے اور ایک ایسے معاشرے میں جو کہ وسیع پیمانے پر زرعی معاشرہ تھا اور جہاں نوآبادیاتی (اور بعد ازاں نوآبادیاتی دور کے اختتام پر بھی) ریاست شہری علاقوں پر اپنی مکمل گرفت رکھتی تھی اور جہاں سب سے بڑی آجر بھی ریاست ہی تھی۔ اس طبقے میں شہری پیشہ ور، وکلاء، معالج اس کے ساتھ ساتھ دانشور، شاعر، مصنفین، اساتذہ، اور صحافی جو کہ اپنے پیشے میں یکساں تجربہ یعنی 'تنخواہ داری' کے احساسات رکھتے تھے۔ اسی طبقے سے ایک اور گروہ بھی سامنے آیا جو کہ سیاسی قیادت بھی فراہم کرتا رہا۔

اپنی ہم عصر شکل میں انڈین تنخواہ دار طبقہ ۱۹ ویں صدی میں اس وقت ابھر کر سامنے آیا جب نوآبادیاتی (Colonial) سرکار نے انتظامی اور قانونی طریقہ کار میں تبدیلی لاتے ہوئے اینگلو۔ دیسی طریقہ تعلیم سے فارغ التحصیل افراد کو ملازمتیں فراہم کرنا شروع کیں اور اس بدلے ہوئے نظام کے باعث اب فارسی، عربی اور سنسکرت میں کلاسیکل طریقہ تعلیم حاصل کیے ہوئے افراد کے لیے کوئی جگہ نہ بچی۔

جن لوگوں نے نئے نظام کی ضروریات کے تحت ضروری تعلیمی قابلیت حاصل کر رکھی تھی ان کے لیے ملازمتوں کے مواقع دستیاب تھے اور نوآبادیاتی سرکار نے انہیں کلرک یا نوکر شاہی کے طور پر ملازمتیں فراہم کر دیں۔ یہ 'مغربی طرز ذہنیت رکھنے والے معززین (gentlemen) جنہیں برطانوی سول نوکر شاہی کہا گیا، اس نے مستقبل میں ہندوستان کی قوم پرست سیاست اور تحریک پاکستان میں بڑا مرکزی کردار ادا کیا۔

تنخواہ دار طبقہ اندرونی طور پر مختلف گروہوں میں بٹا ہوا ہے۔ ایک وہ گروہ ہے جو کہ

سینئر نوکر شاہی اور فوجی افسران پر مشتمل ہے جو کہ ریاست کے بالائی ڈھانچے پر مکمل طور پر قابض ہے اور انتہائی طاقتور مقامات پر اثر و رسوخ رکھتا ہے۔ ان کا مقام ان نچلے درجے کے سرکاری ملازمین سے بالکل مختلف ہے جو کہ چھوٹی ملازمتوں پر تعینات ہیں۔ لیکن اس فرق کے باوجود ان کا مقصد اور مطمع نظر ایک ہی ہے یعنی کسی بھی طرح ریاستی ملازمتوں (بے شک محدود بنیادوں پر ہی) کا حصول ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے تنخواہ دار طبقے میں یہ رجحان (tendency) لسانی بنیادوں پر اتحاد بنا کر موجودہ ملازمتوں اور اعلیٰ تعلیمی اداروں میں محدود نشستوں پر اپنے لیے زیادہ سے زیادہ حصہ وصول کرنے کے خواہش مند ہیں۔ اعلیٰ تعلیم کے یہ مواقع درحقیقت مستقبل میں بہتر ملازمتوں کے حصول کی پہلی سیڑھی ہیں۔ طالب علم جو کہ مستقبل میں خود تنخواہ دار طبقے کا حصہ بننے کے خواہش مند ہیں وہ خود کو ان تنخواہ دار طبقوں کے اتحادی بنا لیتے ہیں اور تنخواہ دار طبقے کی سیاست میں بڑا موثر (active) کردار ادا کرتے ہیں۔

انڈیا اور پاکستان

جنوبی ایشیا کے تنخواہ دار طبقے میں لسانی بنیادوں پر پائی جانے والی تفریق کے پس منظر میں تاریخی بنیادوں پر انڈیا کی کئی لسانی اکائیوں کی مخصوص ملازمتوں میں مہارت (occupational specialization) اور اس کے ساتھ ساتھ علاقائی بنیادوں پر اس کے توسیعی عمل کے باعث اس میں پیدا ہونے والا اضافی غیر متوازی پن (uneven) بھی ہے۔ کچھ communities تاریخی طور پر ریاست کے ملازمتی نظام کے ساتھ منسلک چلی آئی ہیں۔ مثلاً ہندوستان میں مسلمانوں کے کئی صدیوں پر مشتمل دورِ حکمرانی میں کئی ہندو کمیونٹی کے افراد مثلاً Kayasthas اور کشمیری برہمن شمالی ہندوستان میں جبکہ عامل سندھ میں سرکاری ملازمتوں میں رہے۔ یہ بہت بعد میں ہوا کہ دیگر کئی لسانی گروہ کے افراد انہی سرکاری ملازمتوں میں شامل ہونا شروع ہوئے۔ اس لیے اس میں کوئی حیرت کی بات نہیں ہونی چاہیے کہ ملازمتوں میں تاخیر سے آنے کے باعث ان نو واردین کو یہ بات شدت سے محسوس ہوئی کہ ان کی سرکاری ملازمتوں میں نمائندگی کافی کم ہے۔

ایک اہم محرک جس نے اس غیر متوازی نمائندگی کو مزید مستحکم کیا وہ یہ تھا کہ نو آبادیاتی دور

کے ہندوستان کے مراکز حکمرانی مثلاً کلکتہ، بمبئی، مدارس (چنائی) اور بعدازاں دہلی تک رسائی گئی دور دراز کے رہائشیوں اور قبائل کے لیے تقریباً ناممکن یا انتہائی مشکل تھی۔ وہ آبادیاں اور کمیونٹیاں جو کہ ان مراکز سے قریب تر رہائش پذیر تھیں ان کے لیے اعلیٰ تعلیم کے بہتر مواقع موجود تھے۔ جو کہ بعدازاں ان کے لیے اعلیٰ ملازمتوں کے یقینی مواقع فراہم کرنے کا باعث بنتے ہیں۔ یہ سہولیات دور دراز کے علاقے کے رہائشی باشندوں کے لیے ناپید تھیں۔ ریاستی نظام تعلیم کے ساتھ ساتھ تبلیغی (missionery) تعلیم کا نظام بھی حصول تعلیم کے اضافی اور معیاری مواقع فراہم کرنے میں مرکزی کردار ادا کر رہا تھا۔

جہاں تک پاکستان کی بات ہے تو یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ علاقائی تناظر میں نوآبادیاتی دور میں برطانوی سرکار نے انڈین بغاوت جسے ہندوستان کی پہلی جنگ آزادی (۱۸۵۷ء) بھی کہا گیا اس میں پنجابیوں کے معاون کردار کی بنیاد پر ان کے لیے خصوصی مراعات کا اعلان اور ان کے ساتھ سرپرستانہ رویہ رکھا۔ پنجابی چاہے وہ مسلمان ہو یا سکھ یا پھر تمام ہندو پنجابیوں کو مختلف طریقوں سے خوب نوازا گیا۔ انہیں خصوصاً نئے نہری اضلاع میں زرعی زمینیں بھی عطا کی گئیں۔ اس کے ساتھ ساتھ تعلیم پر بھی خصوصی توجہ دی گئی۔ شہری پنجابیوں نے تعلیم کے ان مواقعوں سے خوب فائدہ اٹھایا اور اپنی اس تعلیمی قابلیت کی بنیاد پر وہ تنخواہ دار طبقے کا حصہ بنتے چلے گئے۔ تنخواہ دار طبقے کا حصہ بننے کے بعد انہوں نے یونینسٹ پارٹی کا حصہ بننے کے بجائے جو کہ کثیر القومی اور لسانی جماعت ہونے کے ساتھ ساتھ دیہی جاگیرداروں پر مشتمل تھی اور ان ہی کے مفادات کے تحفظ کی بات کرتی تھی، اس کے مقابل انہوں نے مسلم لیگ کی سیاسی قیادت سے رہنمائی حاصل کرنا شروع کر دی۔ شہری پنجابی جو کہ زیادہ تر اردو بولنے والے تھے، انہیں حکمران یونینسٹ پارٹی کی قیادت خصوصاً اس پارٹی کے بانی سر فضل حسین بڑی حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے اور کمتر سمجھتے ہوئے ان سے فاصلہ رکھتے تھے۔

اس کے مقابلے میں نسبتاً اعلیٰ تعلیم یافتہ ہونے کے باوجود بنگالی مسلمان تنخواہ دار اپنی آبادی کے تناسب سے کم نمائندگی رکھتے تھے (Basu, 1974)۔ صوبہ سندھ میں شہری آبادی زیادہ تر ہندوؤں پر مشتمل تھی اور اسی طرح تنخواہ دار طبقے کی واضح اکثریت ہندو عاملوں پر مشتمل تھی۔ جنوری ۱۹۴۸ء میں ایک مربوط منصوبہ بندی کے تحت کراچی میں فسادات کے نتیجے میں ہندوؤں

سے نقل مکانی کرائی گئی اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے خلاء کو ہندوستان سے آنے والے مہاجرین سے پورا کیا گیا۔ سندھی مسلمانوں کی واضح آبادی دیہی علاقوں میں رہائش پذیر تھی جبکہ سندھی مسلمان انتہائی قلیل تعداد میں تنخواہ دار طبقے کا حصہ تھے۔ اسی طرح بلوچ اور پٹھان بھی تنخواہ دار طبقے میں بڑی کم نمائندگی رکھتے تھے اور بعد ازاں پٹھانوں نے فوج میں خاصی نمائندگی حاصل کر لی۔ اس گٹھ جوڑ اور سرپرستی کے باعث مہاجر پاکستان کے لیے پنجابیوں کے وضع کردہ نظریہ قومیت کے حمایتی اور تائید کنندہ بن گئے۔ لیکن مہاجرین کا یہ مراعات یافتہ مقام بھٹو حکومت کی طرف سے متعارف کردہ انتظامی اصلاحات کے نتیجے میں بڑی حد تک متاثر ہوا اور ضیاء دور حکومت میں اس میں مزید کمی جاری رہی۔ اس صورت حال کے پیدا ہونے کے بعد مہاجرین نے اپنی ماضی کی پالیسی کو ترک کرتے ہوئے اپنے آپ کو اب ایک مظلوم اور محکوم لسانی گروہ قرار دیتے ہوئے ایک نئی تحریک، مہاجر قومی تحریک (ایم کیو ایم) قائم کرنے کا اعلان کر دیا۔ سندھ میں لسانی بنیادوں پر ہونے والی سیاست کے پس پشت درحقیقت اس غیر مساوی تقسیم کو اہمیت حاصل ہے جس کے تحت کمزور سندھی تنخواہ دار طبقے نے اپنے آپ کو براہ راست شہری مہاجرین کے مقابل پایا۔ جبکہ قومی سطح پر ان دونوں (سندھی اور مہاجر) نے اپنے آپ کو مشترکہ طور پر پنجاب کے مقابل کھڑا پایا۔

پاکستان کی لسانی سیاست میں تنخواہ دار طبقہ بڑا مرکزی کردار ادا کرتا ہے لیکن یہ واحد اور تنہا وجہ نہیں۔ اس بات کا خصوصاً ان زمینداروں اور خوشحال کسانوں کی اولادوں پر بھی اطلاق ہوتا ہے جو کہ اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے بعد اب تنخواہ دار طبقے کا حصہ بننے کے خواہش مند ہیں حالانکہ یہ کبھی بھی ان کا روایتی شعبہ نہیں رہا۔ اس طرح ہم یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ تنخواہ دار طبقے کا ایک نامیاتی تعلق (organic link) اپنی اس برادری سے برقرار رہتا ہے جس سے کہ ان کا اصل تعلق ہوتا ہے۔ اس براہ راست تعلق کے علاوہ (جو کہ Kinship کے باعث ہوتا ہے)، دیگر کئی عوامل بھی اس کے پس پشت کارفرما ہوتے ہیں جو کہ معاشرے کے دیگر کئی گروہوں کو تنخواہ دار طبقے کی سیاست کا حصہ بنا دیتے ہیں جو کہ ہماری سیاست پر قومی سطح پر بھی اثر انداز ہوتی ہے۔ اس سیاست کو مضبوط کرنے میں ایک اہم وجہ ہمارے معاشرے میں حکومت کا ایک نمایاں، بھرپور اور بااثر کردار ہے۔ ریاستی نوکر شاہی سے تعلق اس ملک میں بڑی اہمیت کا حامل ہوتا ہے اور اس کے واسطے سے کسی مسائل کا حل اور کئی فوائد حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ وسیع سماجی تناظر میں تنخواہ دار طبقے

سے تعلق رکھنے والے افراد اگر ایک لسانی گروہ سے تعلق رکھتے ہوں اور بااثر ہونے کی وجہ سے کوئی فائدہ پہنچا سکتے ہوں تو یقیناً اسی لسانی گروہ سے تعلق رکھنے والا کوئی بھی عام شخص اپنے آپ کو اسی لسانی گروہ سے شناخت کرنا چاہے گا تاکہ اس نسبت سے کوئی فائدہ حاصل کر سکے۔ اس تعلق کے باعث مستفید ہونے کی وجہ سے وہ یقینی طور پر تنخواہ داروں کی لسانی سیاست کی بھرپور حمایت شروع کر دیتے ہیں۔ تنخواہ دار طبقوں میں اپنے لسانی پس منظر سے تعلق رکھنے والے افراد کی تعیناتی اور ان کی ترقی سے اس مخصوص لسانی گروہ کے مفادات براہ راست تعلق رکھتے ہیں اور ان کی خواہش ہوتی ہے کہ نوکر شاہی میں زیادہ سے زیادہ ان کے لسانی گروہ کے افراد تعینات ہوں تاکہ ان کو زیادہ فائدہ پہنچ سکے۔

علاقائی خودمختاری (autonomy) کے حصول کے لیے ذیلی قومی تحریکوں کے دوران لالچی (ambitious) سیاست دان بھی لسانی بنیادوں پر ہونے والے اس سیاسی کھیل میں کود پڑتے ہیں۔ خاص طور پر جب انہیں لگتا ہو کہ وہ مرکزی اور قومی سطح پر کوئی قوت خاص نہیں کر سکتے تو پھر وہ علاقائی اور صوبائی سطح پر ہی اقتدار حاصل کرنے کے خواہش مند ہو جاتے ہیں اور اس متبادل راستے سے ہی فائدے حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ اس لیے اب ان کا نعرہ زیادہ صوبائی خودمختاری ہوتا ہے کیونکہ اس کے ذریعے ان کے مفادات زیادہ بہتر طریقے سے پورے کیے جا سکتے ہیں اور وسائل پر ان کا کنٹرول زیادہ بڑھ جاتا ہے۔ وہ بعض اوقات اس مقصد کے حصول کے لیے فاشسٹ طریقوں پر بھی اتر آتے ہیں جب ان کے پاس عام آدمی کو فائدہ پہنچانے کے لیے کوئی ٹھوس عمل نہ ہو۔ جبکہ دوسری طرف ان غالب لسانی گروہ کی (جو کہ نوکر شاہی اور فوج میں واضح اکثریت رکھتے ہیں) ان کی سیاست کی منطق کو با آسانی سمجھا جا سکتا ہے جس کی بنیاد پر وہ لسانی بنیادوں پر چلائی جانے والی تحریکوں کی مخالفت شروع کر دیتے ہیں۔ کیونکہ انہیں معلوم ہوتا ہے کہ اگر یہ لسانی تحریکیں کامیاب ہو گئیں تو پھر انہیں ان لسانی گروہوں کو بھی اقتدار میں شریک کرنا پڑ جائے گا جس کے باعث انہیں اپنے تن تنہا حق حکمرانی سے محروم ہونا پڑے گا۔ جس کے باعث یہ لسانی گروہوں کے وجود سے انکاری ہوتے ہوئے وسیع شناخت سے وابستگی کی دعوت دیتے ہوئے پاکستانی قوم یا پھر اسلامی اخوت و بھائی چارہ کا درس دینا شروع کر دیتے ہیں۔ درحقیقت اس طریقے سے وہ لسانی بنیادوں پر حقوق کے حصول کے لیے شروع کی جانے والی تحریکوں کو

غیر قانونی(delegitimise) کرنے کے خواہش مند ہوتے ہیں۔ وہ 'سرکاری قومیت پرستی' کے تصور کو نافذ(invoke) کرنا چاہتے ہیں۔

حتمی طور پر جب ہمیں پاکستانی سیاست میں لسانی رنگ کے غالب آنے کی وجوہات پر غور کرنا ہو تو ہمیں اس کی وجوہات کو اس بات میں تلاش کرنا چاہیے کہ اس ملک میں طویل عرصے تک نوکر شاہی اور فوجی ٹولوں(oligarchy) کی شخصی اور انتہائی بااختیار حکومتیں رہی ہیں جس میں سب سے بڑا لسانی گروہ پنجابی ہی تھا۔ اس عرصے میں بڑے قلیل عرصے کے لیے عوامی اور جمہوری حکومتیں برسر اقتدار رہیں اور عوام کو حق حکمرانی کا موقع تو بڑا کم ہی میسر آ سکا ہے۔ وہ اپنے آپ کو اس تمام سیاسی عمل سے بیگانہ تصور کرتے ہوئے اس عمل میں اپنے لیے کوئی جگہ نہیں پاتے۔ انڈیا اور پاکستان میں اس مسئلے پر مختلف صورتحال دیکھنے کو ملتی ہے۔ انڈیا میں تنخواہ دار طبقے میں تنوع(plurality) اور اعلیٰ ملازمتوں پر مختلف لسانی پس منظر سے تعلق رکھنے کی وجہ سے کسی ایک گروہ کی بالادستی قائم نہیں ہو سکی۔ اس صورت میں جہاں کسی ایک لسانی گروہ کو فوقیت حاصل نہ ہو وہاں اس بات کی ضرورت پیدا ہو جاتی ہے کہ ملک کے تمام علاقوں اور گروہوں کے لیے یکساں اور بغیر کسی تفریق کے کام کیے جائیں۔ اس صورتحال نے حکمران کانگریس جماعت کے اندر اور کانگریس اور دیگر علاقائی جماعتوں کے درمیان بات چیت کے لیے دروازے کھول دیئے ہیں جس کے نتیجے میں حکومتی امور کی انجام دہی میں مختلف گروہوں کی شمولیت یقینی بنائی گئی۔ اس کے مقابل پاکستان میں نوکر شاہی اور فوج میں ایک ہی لسانی گروہ پنجابیوں کا غلبہ رہا اور ملک میں طویل عرصے تک فوجی حکمرانی کے باعث یہ گرفت مضبوط ہوئی اور وقتی جمہوریت اسے کم نہیں کر سکی۔ چونکہ آمرانہ دور میں کسی قسم کی سیاسی گفت وشنید اور مذاکرات نہیں ہوتے، اس لئے یہ صورت حال کم ترقی یافتہ علاقے کے لوگوں میں ملکی معاملات کے متعلق بے گانگی اور لاتعلقی کو جنم دیتی ہے اور وہ اپنے آپ کو ملک کا حصہ سمجھنے کے بجائے اپنے آپ کو اجنبی(outsiders) تصور کرنے لگتے ہیں۔

تنخواہ دار بنیادوں پر چلائی گئی قومی تحریک

ابتدائی انڈین قوم پرست تحریک کے پس پشت تنخواہ دار طبقے کا بڑا اہم کردار تھا۔ ان کا مرکزی نعرہ آزادی نہیں بلکہ سرکاری ملازمتوں میں ہندوستانیوں کے لیے زیادہ سے زیادہ

ملازمتوں کا حصول اور بادشاہت (امپائر) میں 'خود حکمرانی' (self-government) کے حق کا حصول تھا۔ ان مشترکہ مفادات کے حصول کے لیے ہندوستان کے مختلف علاقوں سے تعلق رکھنے والے تنخواہ دار یکجا تھے۔ لیکن اس کے باوجود اس انتہائی ابتدائی درجے میں بھی ہندوستانی تنخواہ دار طبقے میں لسانی تفریق واضح ہو کر سامنے آنے لگی تھی۔ مسلمان تنخواہ دار طبقے کی طرف سے شروع کی جانے والی تحریک جو بالآخر ہندوستان کی تقسیم اور قیام پاکستان پر اختتام پذیر ہوئی، ان چند تحریکوں میں سے ایک تھی۔ دیگر تحریکوں میں نچلی ذات کے ہندوؤں کی طرف سے جنوبی ہندوستان میں برہمنوں کے خلاف غیر برہمنوں کی طرف سے چلائی جانے والی اس ناکام تحریک کی سربراہی ای وی رام سوامی نائیکر کر رہے تھے جس کا مقصد جنوبی ہندوستان میں ایک الگ دراوڑ ریاست (Dravidisthan) قائم کرنا تھا۔ نائیکر نے تحریک پاکستان کی بھرپور حمایت کی جس کے باعث اسے مسلم لیگ کے مدراس (چنائی) کے سیشن میں ایک نشست بھی دی گئی۔ نائیکر کے خواب اور اس کی دراوڑ نسل کے جنوبی ہندوستان کے لوگوں کو اس تامل تحریک کے لیے کلی طور پر متحرک کرنے میں ناکامی کے پیچھے بھی تنخواہ دار طبقے کی مجبوریوں اور حدود (limitation) پنہاں تھیں۔ یہ limitations مسلم لیگ کی تاریخ سے بھی جھلکتی ہیں۔ مسلم لیگ نے ۱۹۳۷ء کے انتخابات میں بڑی بری کارکردگی دکھائی اور مسلمان اکثریتی علاقوں میں اس کا وجود انتہائی کمزور تھا۔ یہ تو بہت بعد میں مخصوص حالات کی وجہ سے اور آزادی کے قریب تر آ جانے کی وجہ سے سیاسی ماحول میں تبدیلی آئی اور مسلم اکثریتی علاقوں کے بڑے جاگیرداروں نے مسلم لیگ کی حمایت کرنے کا فیصلہ کیا۔ اس تبدیلی کے باعث مسلم لیگ کو مسلم اکثریتی صوبوں میں اپنے مقصد کے لیے حمایت حاصل کرنے میں کامیابی مل سکی۔

مسلمان قوم پرست تحریک کا مرکز مسلمان اقلیتی صوبے یوپی اور بہار تھے۔ مسلمان اقلیت ہونے کے باوجود ان علاقوں میں سرکاری ملازمتوں میں بھاری نمائندگی رکھتے تھے۔ لیکن نوآبادیاتی نظام اور سلطنت برطانیہ کی طرف سے ۱۹ویں صدی میں متعارف کرائے گئے نئے انتظامی اور قانونی نظام اور تنخواہ داری کے ڈھانچے میں وسعت آنے کے باعث اور متوازی طور پر ایک نئی نوآبادیاتی اقتصادی نظام نے ہندوستان کے غیر مسلمان باشندوں کو بھی کثیر تعداد میں تنخواہ دار ملازمتوں کے مواقع فراہم کر دیئے (۱۹۸۹ء علوی)۔ اس صورت حال میں مسلمانوں کو معاملات

پر اپنی گرفت کمزور ہوتی محسوس ہونے لگی۔اعلیٰ ملازمتوں میں ان کا حصہ ۱۸۵۷ء میں ۶۴ فیصد سے کم ہو کر ۱۹۱۳ء میں صرف ۳۵ فیصد رہ گیا۔ یہ واضح تنزلی یو پی کے مسلمانوں کے لیے جو کہ یو پی کی کل آبادی کا صرف ۱۳ سے ۱۵ فیصد تھے ایک بہت بڑا جھٹکا تھا۔ سرسید کی قیادت میں انہوں نے سرکاری ملازمتوں میں برابری کی بنیاد پر کوٹہ مختص کیے جانے کا مطالبہ کر دیا۔ان کی دلیل یہ تھی کہ مسلمان اپنی کم آبادی کے باوجود معیار رکھتے ہیں۔علی گڑھ اور لکھنؤ جو کہ مسلمان تنخواہ داروں کا مرکز تھے انہوں نے مسلم لیگ کو فوری طور پر اس کے قیام کے ساتھ ہی یرغمال (hijack) کر لیا (۱۹۸۷ء علوی)۔ کانگریس کے لیڈر محمد علی جناح کو ۱۹۱۳ء میں دعوت دی گئی کہ وہ مسلم لیگ میں شمولیت اختیار کریں۔ یہ اسی مسلمان تنخوادار طبقے کا ایک حصہ تھا جو کہ بعد ازاں مہاجر بن کر پاکستان وارد ہوا۔

پنجاب میں مسلمان تنخواہ دار طبقے کی تعداد کافی تھی۔ پنجاب میں ۳۲ فیصد مسلمان انگریزی پڑھے لکھے تھے لیکن یہ ان کی کل آبادی جو کہ ۵۲ فیصد تھی، اس سے کافی کم تھی (۱۹۳۱ء census)۔ پنجابی تنخواہ دار طبقے نے بھی یو پی اور بہار کے مسلمانوں کی طرف سے شروع کردہ قومی تحریک میں اس بناء پر شرکت کرنے کا فیصلہ کیا کہ انہیں بھی سرکاری ملازمتوں میں مناسب نمائندگی نہیں دی جا رہی۔ ہندوستان میں مسلمانوں کے دیگر گروہوں کی نسبت ترقی یافتہ تنخواہ دار طبقہ تحریک پاکستان کے لیے ہراوّل دستے کا کردار ادا کر رہا تھا۔لیکن تنخواہ دار طبقے کی یہ حمایت اس تحریک کے لیے بڑی ہی محدود بنیاد تھی۔

ہندوستان کی قومی تحریک جس کی بنیادیں تنخواہ دار طبقے میں تھی اس تحریک نے انڈین قومی بورژوا کلاس کی بھی حمایت حاصل کر لی جو کہ نوآبادیاتی حکومت کے کردار کو کم سے کم دیکھنے کی خواہش مند تھی۔اس کے ساتھ ساتھ مہاتما گاندھی کی طرف شروع کی گئی تحریک نے بھی اس کو مزید تقویت پہنچائی۔ گاندھی کی تحریک کو نچلی ذاتوں سے بھی بھرپور پذیرائی ملی اور یہ جلد آزادی کی تحریک میں بدل گئی۔اس کے مقابل مسلم لیگ کی قیادت کا طریقہ کار اس سے بالکل مختلف تھا۔ مسلم لیگ میں عوامی کی متحرک شرکت بالکل شامل نہ تھی اور یہ صرف اس وقت حاصل ہوئی جب جناح نے پنجاب اور سندھ کے بڑے جاگیرداروں کے ساتھ معاہدے کیے۔ان معاہدوں کے نتیجے میں چاہے برائے نام ہی صحیح بہرحال مسلمان جاگیرداروں نے مسلم لیگ کا نام استعمال کرنا

شروع کیا اور مسلم لیگ کو بھی کسی حد تک ان مسلمان اکثریتی علاقوں میں اپنا وجود قائم کرنے کا موقع ہاتھ آ گیا جس کے باعث آخر کار اس نے کچھ مثبت نتائج بھی حاصل کر لیے۔ لیکن مسلم لیگ کی طرف سے عوامی سطح پر مسلمان عوام سے رابطے کرنے کے بجائے کلی طور پر بڑے جاگیرداروں پر انحصار کرنے کے باعث اس عمل کے دوررس منفی اثرات پاکستان کی سیاست پر آج بھی چھائے ہوئے ہیں۔

تنخواہ دار طبقے کی خواہشات اور مسائل کی بنیاد پر سامنے آنے والی لسانی سیاست نے ہندوستان اور پاکستان پر بالکل مختلف قسم کے اثرات مرتب کیے۔ پہلی بات تو یہ کہ پاکستان میں لسانی تحریکوں نے بنیادی طور پر ذیلی قومیت پرستی کی شکل اختیار کرلی ہے جبکہ دوسرا پہلو یعنی مقامی لسانی تضادات اور تقابل (compeition) کا عنصر بھی موجود ہے۔ جبکہ اس کے برعکس انڈیا میں عمومی طور پر لسانی سیاست نے مقامی سطح کے تنازعات کی جگہ فرقہ بندی (comunalism) اور باہمی فرقہ بندی (Inter-Communal) کے تضادات کو جنم دیا ہے جو کہ اب ملازمتوں میں کوٹے اور اعلیٰ تعلیمی اداروں میں داخلے کے لیے ہو رہے ہیں۔ اعلیٰ تعلیمی اداروں میں تعلیم کے حصول کا عمل تنخواہ داری اور پیشہ ورانہ ملازمتوں کے لیے وافر مواقع مہیا کرنے کا باعث بنتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ پاکستان میں لسانی سیاست کے تناظر میں تبدیل ہوتی صورت حال میں لسانیت کی تعریف اور نئی تعریفیں (re-definations) سامنے آتی رہی ہیں۔ آغاز میں اس تنخواہ دار طبقے کو جو کہ تحریک پاکستان کی پشت پر تھا اس کو مذہبی لسانیات کی تعریف میں ایک مشترکہ نام دیتے ہوئے انہیں 'مسلمان' کہا گیا۔ پاکستان درحقیقت نظریاتی بنیادوں پر ایک 'اسلامی ریاست' کے طور پر قائم نہیں کیا گیا جیسا کہ آج کل کچھ مفاد پرست افراد بات کرتے ہیں (Alavi ،۱۹۸۷)۔ مسلم لیگ 'مسلمان' قوم پرستوں کی چیمپئن کہلائی۔ لیکن مسلمان قوم پرستی کی سماجی بنیادیں بڑی کھوکھلی تھیں۔ یہ بات بڑی واضح طور پر عیاں ہے کہ مسلمان اکثریتی صوبوں میں تحریک پاکستان اپنی کمزور ترین صورت میں تھی۔ جیسا کہ پہلے بات ہوئی پنجاب میں سیاسی قوت پنجاب کے تنخواہ دار طبقے کے ہاتھوں میں نہ تھی۔ بلکہ یہ پنجاب کے بڑے جاگیرداروں کے ہاتھوں میں تھی۔ ان جاگیرداروں نے اپنے آپ کو متحرک کر کے جاگیرداروں کی ایک رجعت پسند جماعت یونینسٹ پارٹی کے پلیٹ فارم پر اکٹھا کر رکھا تھا۔ اس میں بغیر کسی تفریق کے ہندو، مسلمان

اور سکھ سب جاگیردار شامل تھے۔ یہ جاگیردار شہروں سے تعلق رکھنے والے تنخواہ دار گروہوں سے سخت نفرت کرتے تھے حالانکہ یہ لوگ ان کے حقوق کا تحفظ کرتے آئے تھے۔

سندھ میں صورت حال تقریباً یکساں ہی تھی سوائے ایک فرق کے کہ یہاں مسلمان سندھی تنخواہ دار طبقہ اپنا وجود نہیں رکھتا تھا۔ سندھ میں مسلمان دو طبقوں میں تقسیم تھا کسان یا زمیندار یعنی وڈیرہ اور ہاری۔ سندھ کا شہری معاشرہ بڑی واضح اکثریت سے ہندوؤں پر مشتمل تھا سوائے چند غیر سندھی مسلمانوں کے جو کہ نوآبادیاتی دور میں ہونے والی ترقی کے باعث ہندوستان کے مختلف علاقوں سے منتقل ہو کر سندھ کے شہروں میں بس گئے تھے۔ یہ نسبتاً ایک نئی تبدیلی (development) ہے کہ سندھی زبان بولنے والا مسلمان تعلیم حاصل کرنے کے بعد اب تنخواہ دار ملازمتوں میں اپنے حصے کے حصول کے لیے سرگرم ہو گیا ہے۔ اسی طرح بلوچستان کے مسلمان بھی صوبہ سرحد (خیبر پختونخواہ) کے مسلمانوں کی طرح مجموعی طور پر پسماندہ تھے سوائے چند گنی چنی مثالوں کے۔ ان تمام علاقوں میں مسلم لیگ جاگیرداروں اور قبائلی سرداروں کے رحم و کرم پر تھی۔

مسلمان قوم پرستی کا یہ دعویٰ تھا کہ ہندوستان میں انڈین دو اقوام ہیں ہندو قوم اور مسلم قوم۔ پاکستان کے قیام کے ساتھ مسلمان قوم پرستی اپنا مقصد حاصل کر چکی تھی اور اب اس کے وجود کا کوئی جواز نہ تھا۔ اس نئی صورت حال کے تناظر میں دو بڑے دلچسپ جوابات (responses) موجود تھے۔ پہلی بات تو یہ کہ جناح نے بذات خود اپنے قانون ساز اسمبلی کے تاسیسی اجلاس سے خطاب کرتے ہوئے ۱۱ اگست ۱۹۴۷ء کو دو قومی نظریے کو دفن کر دیا۔ اپنی اس تاریخی تقریر میں جناح نے بڑے واضح اور واشگاف الفاظ میں اس ملک میں سیکولر شہریت کے تصور کو پیش کیا۔ نئی ریاست کے سب سے بااثر اور معتبر ادارے کے پلیٹ فارم پر انہوں نے اعلان کیا:

''آپ کسی بھی مذہب و مسلک سے تعلق رکھتے ہوں۔ ریاست کا اس سے کوئی لین دین نہیں ...... ہم اس بنیادی اصول سے آغاز کر رہے ہیں کہ ہم سب ایک ہی ریاست کے شہری ہیں ...... میرا خیال ہے ہمیں اپنے سامنے یہ اصول رکھنا چاہیے اور آپ دیکھیں گے کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ہندو نہ ہندو رہیں گے نہ مسلمان مسلمان رہیں گے۔ مذہبی معنی میں نہیں (کیونکہ یہ ہر ایک کا انفرادی اور ذاتی ایمان ہے) لیکن سیاسی مفہوم میں ریاست کے شہری

ہونے کے ناطے'' (Choudhary ۱۹۴۷ء) جناح کا اس نوزائدہ ریاست میں سیکولر شہریت کا یہ واضح اعلان تھا۔ یہ ایک ایسی تقریر ہے جس کی کٹر اور مفاد پرست عناصر بھی بڑی مشکل سے نظر انداز کر سکتے ہیں۔

علاقائی شناخت پر زور

ایک بالکل منفرد جواب (response) پاکستان کے قیام کے متعلق ان علاقائی شناختوں کا تھا جنہوں نے مشترکہ شناخت 'مسلمان' کے ساتھ ساتھ اپنی علاقائی شناخت کو برقرار رکھنے پر زور دیا ہے۔ یہ علاقائی شناختیں درحقیقت وہ محروم (under-previliged) علاقائی تنخواہ دار گروہ تھے جو کہ پنجاب کی بالادستی سے خائف تھے۔ اس صورت حال میں مراعات یافتہ اور محروم (deprived) گروہوں کی نئی تقسیم سامنے آگئی۔ مشرقی بنگال، سندھ، سرحد (خیبر پختونخواہ) اور بلوچستان کے تنخواہ دار گروہوں نے فوری طور پر اپنی شناختوں کو دوبارہ دریافت کرتے ہوئے اپنے آپ کو بنگالی، سندھی، پٹھان اور بلوچ قرار دیتے ہوئے ریاست کے اداروں میں اپنے جائز حصے اور ملازمتوں کے لیے مطالبات پیش کرنا شروع کر دیئے۔ متعلقہ علاقائی/ ذیلی قومی تحریکیں پاکستان کے قائم ہوتے ہی فوری طور پر ابھر کر سامنے آگئیں۔ ان کے لیے ریاست پاکستان میں پنجابیوں کی بالادستی تھی اور نوکر شاہی مکمل طور پر ان کے زیر اثر تھی۔ سب سے اوّل سیکریٹری جنرل چودھری محمد علی اور بعد ازاں گورنر غلام محمد کی موجودگی اس خیال کی تائید کرتے نظر آئی تھی۔ ان کے بعد آنے والی تبدیلی جس میں جنرل اسکندر مرزا اور جنرل ایوب خان نے سیاسی باگ ڈور سنبھالی جو کہ دونوں پنجابی نہ تھے لیکن اس کے باوجود اس تصور کو زائل کرنے میں کوئی مدد نہ ملی کہ ملک کا نظام اب بھی پنجابیوں کے ہاتھوں میں ہے کیونکہ نوکر شاہی اور فوج میں اب بھی پنجابیوں کی اکثریت اور بالادستی قائم تھی۔

بنگالی اور پٹھان تشخص کے سلسلے میں یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ ان کے ساتھ کوئی بڑا مسئلہ وابستہ نہ تھا کیونکہ علاقائی اور لسانی بنیادوں پر ان کی شناخت بڑی حد تک واضح تھی۔ مشرقی بنگال کے تنخواہ دار طبقے کے جذبات قیام پاکستان کے فوراً بعد اس وقت منظر عام پر آ گئے جب جناح کے دورہ ڈھاکہ کے دوران شیخ مجیب الرحمان نے بحیثیت ایک نوجوان طالب علم لیڈر کے جناح کو

بذات خود بنگالیوں کے جذبات سے آگاہ کیا۔ طاقتور بنگالی زبان کی تحریک جواب تک پڑھے لکھے تنخواہ دار بنگالیوں کی طرف سے علامتی بنیادوں پر استعمال کی جارہی تھی ۱۹۵۲ء کے اس اعلان کے بعد کہ صرف اردو پاکستان کی قومی زبان ہوگی۔ اس اعلان نے نئے تنازعے کو جنم دیا۔ بنگالی کی تحریک نے اپنی طاقت کا مظاہرہ مشرقی پاکستان کے ۱۹۵۴ء کے انتخابات میں کیا جس کے نتیجے میں 'حکمران' مسلم لیگ کل ۳۰۹ نشستوں میں سے کل صرف ۱۰ نشستیں حاصل کرسکی۔ اس مرحلے پر یہ بات عیاں ہوگئی کہ بنگالی تنخواہ دار طبقے نے اپنی قوت (effective) کو ۱۹۳۷ء کے انتخابات سے بھی بہتر انداز میں موثر ثابت کردیا۔ ۱۹۳۷ء کے انتخابات میں فاتح جماعت کرشیک پوجا جماعت کی سماجی بنیادان امیر کسانوں اور جوتیاداروں میں پائی جاتی تھی جو کہ اس بات کا مطالبہ کررہے تھے کہ بنگال سے جاگیرداری کا خاتمہ کیا جائے۔ کیونکہ یہ جاگیردار پوری طرح ان کی زندگیوں پر حاوی تھے۔ یہ مقصد ۱۹۵۱ء میں اس وقت حاصل ہوا جب بنگال میں جاگیرداری کے خاتمے کا اعلان کیا گیا۔ اس کامیابی کے بعد اب ۱۹۵۴ء کے انتخابات میں سب سے اہم مطالبہ تنخواہ دار بنگالیوں کا تھا۔ خوشحال کسانوں اور جوتیداروں کے فرزند جو کہ اب مشرقی بنگال کی تنخواہ دار طبقہ کا حصہ تھے وہ ان مطالبات کے زبردست حامی بن گئے۔ اس الحاق کا نتیجہ ان کی زبردست کامیابی کی صورت میں سامنے آیا۔ بنگال میں پڑنے والا ووٹ درحقیقت 'پنجابی' بالادستی کے خلاف انتہائی ٹھوس اظہار تھا۔

لسانی شناخت کا مسئلہ صوبہ سندھ اور بلوچستان میں کافی پیچیدہ ہے۔ خصوصاً سندھ میں جہاں یہ معاملہ انتہائی خطرناک (explosive) صورت اختیار کرگیا ہے اور اس نے صوبے کے مختلف علاقوں کو ایک دوسرے کے مقابل صف آرا کردیا ہے۔ بلوچستان کے معاملے میں اگر ثقافتی criteria کو اگر اس کی مکمل شکل میں دیکھا جائے تو یہ بات معلوم ہوگی کہ بلوچستان کی جغرافیائی حدود کے اندر خاص بلوچوں کے علاوہ بھی دیگر کئی لسانی گروہ مثلاً بروہی (براہوی)، لاسی، مکرانی جبکہ شمالی مشرقی اضلاع میں پشتون جو کہ پٹھان ہیں یہ سب لسانی گروہ اپنی جدا جدا شناخت رکھتے ہیں۔ بلوچ قوم پرست پر لکھا گیا لٹریچر اس قسم کی تقسیم پر سخت اعتراض کرتا نظر آتا ہے۔ اس کے برعکس بلوچ قوم پرستی اپنی تحقیق میں یہ بات ثابت کرتے ہیں کہ یہ تمام گروہ تاریخی طور پر بلوچ قوم کا ہی حصہ ہیں۔ بلوچ کسی بھی قسم کی تقسیم کے سخت مخالف ہیں اور اس تقسیم کو بلوچ وحدت کو کمزور

کرنے کی کوشش سمجھتے ہیں۔ وہ کسی حد تک پشتون کی جداگانہ شناخت کو تسلیم کرنے کو تیار ہیں اور سمجھتے ہیں کہ بلوچستان کے پشتون علاقوں ہمسایہ صوبہ سرحد (خیبر پختون خواہ) کے علاقے میں ضم کردینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ بلوچ قوم پرستوں کی مزاحمت اصل میں پنجابیوں اور دیگر بیرونی گروہوں کے خلاف ہے جو کہ بلوچستان میں سرکاری ملازمتوں اور دوسرے نفع بخش کاروبار پر پوری طرح حاوی ہیں۔ جس کے باعث بلوچ سرکاری ملازمتوں اور کاروبار سے مکمل طور پر باہر ہو چکے ہیں۔

سندھ کا معاملہ

یہ صوبہ سندھ ہے جہاں کہ لسانی بنیادوں پر ہونے والی سیاست کے بدترین تضادات دیکھنے کو ملتے ہیں جو بسا اوقات انتہائی تصادمی (violent) شکل بھی اختیار کر لیتے ہیں۔ سندھ حقیقی طور پر کثیر السانی (multiethnic) صوبہ بن چکا ہے۔ ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو تاریخی طور پر صورت حال ایسی ہی رہی ہے۔ بلوچوں کی ایک بڑی آبادی طویل عرصے سے سندھ میں رہائش پذیر ہے۔ یہ لوگ گھروں کے اندر تو بلوچی زبان بولتے ہیں لیکن اس کے باوجود اپنے آپ کو سندھی قوم کا حصہ تصور کرتے ہیں اور کئی تو سندھی قوم پرست تحریک میں بڑا سرگرم کردار ادا کر رہے ہیں، اور اہم عہدوں پر بھی فائز ہیں۔ اسی طرح وہ افراد جو کہ انڈیا کے کچھ کے علاقے سے سندھ منتقل ہوئے یہ کاروباری کمیونٹی جو کہ زیادہ تر کراچی میں کئی نسلوں سے اپنی رہائش رکھتی ہے اپنے آپ کو سندھی قوم کا حصہ سمجھتے ہوئے سندھی سیاست میں اہم کردار ادا کرتی ہے۔ مثلاً محمود ہارون جس کا کہ اس کمیونٹی سے تعلق ہے۔ وہ جی ایم سید کی طرف سے ان کے آبائی شہر سن میں ۱۹۸۸ء میں بلائی جانے والی کانفرنس میں شریک ہوئے جس کا مقصد سندھی قوم پرستوں کے اتحاد کے قیام کا اعلان کرنا تھا۔ (ڈاکٹر) فیروز احمد، ایک انتہا پسند سندھی نیشنلسٹ جو کہ اسماعیلی پس منظر سے تعلق رکھتا تھا، وہ بھی اسی طبقہ سے تعلق رکھتا تھا۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ سندھی شناخت کئی عناصر کا مرکب ہے اور یہ ایک تاریخی ارتقائی عمل کا نتیجہ ہے۔

لیکن اس صورت حال میں واضح تفریق ان افراد کے متعلق نظر آتی ہے جو تقسیم کے بعد سندھ میں آ گئے۔ انہیں سندھی تصور نہیں کیا جاتا حالانکہ یہ لوگ گذشتہ کئی دھائیوں سے یہیں مقیم

ہیں۔ان میں وہ مہاجرین بھی شامل ہیں جو کہ تقسیم کے بعد ہندوستان کے مختلف علاقوں سے یہاں منتقل ہوئے جبکہ دیگر لسانی گروہوں میں پنجابی اور پٹھان ہیں جو کہ ملک کے دوسرے صوبوں سے منتقل ہو کر آئے ہیں۔(۴۵ برس قبل) تقسیم کے عمل سے انسانی نقل مکانی کے ایک سیلاب نے جنم لیا اور ہندوستان سے مسلمانوں نے پاکستان کی طرف ہجرت کی جبکہ ہندو اور سکھ یہاں سے ہندوستان چلے گئے۔ پنجاب کے بااثر اور بااختیار حکمران گروہ نے یہ شعوری کوشش کی کہ مشرقی پنجاب سے منتقل ہونے والے پنجابیوں کو پنجاب میں ہی بسایا جائے تا کہ ایک ہی زبان بولنے اور یکساں ثقافتی پس منظر رکھنے کے باعث صوبے میں یکسانیت کو برقرار رکھا جا سکے۔ بہت قلیل تعداد میں ہندوستان کے دیگر علاقوں سے منتقل ہونے والے افراد نے پنجاب میں سکونت اختیار کی۔ مشرقی پنجاب کے مہاجرین کو چھوڑ کر ہندوستان کے دیگر علاقوں سے خصوصاً اردو بولنے والے مہاجرین نے سندھ میں رہائش اختیار کی۔ایک وسیع صوبہ ہونے کے باعث سندھ میں یہ گنجائش موجود تھی کہ وہ ان مہاجرین کو یہاں ضم کر سکے۔سندھ سے اور خصوصاً سندھ کے شہری مراکز سے سندھی ہندوؤں کے بے دخل اور زبردستی نکالنے جانے کے بعد یہاں مزید گنجائش پیدا ہوئی اور مہاجرین نے سندھ کے شہری علاقوں میں رہائش اختیار کر لی۔اس صورتحال نے سندھ کے لسانی ڈھانچے کو بڑی بری طرح متاثر کیا۔

کچھ اردو بولنے والے مہاجرین کو سندھ میں آبادکاری کے لیے زمین بھی دی گئی۔لیکن زیادہ تر مہاجرین نے سندھ کے شہری علاقوں میں نقل مکانی کر جانے والے شہری سندھی ہندوؤں کی جگہیں سنبھالنا شروع کر دیں۔مہاجر سندھ کے بڑے شہروں یا پھر چھوٹے قصبوں میں یا تو بطور تاجر یا پھر پیشہ ور کے طور پر بھی آباد ہو گئے۔اردو بولنے والے مہاجروں نے ابتدائی طور پر سندھ کے شہروں میں کام کرنے والی افرادی قوت بھی مہیا کی۔اس طرح سندھی بولنے والی شہری آبادی کا سندھ کے شہروں سے تقریباً خاتمہ ہو گیا۔تقسیم سے قبل سندھ کے شہری علاقوں میں غیر مسلم سندھی آباد تھے جبکہ تقسیم کے بعد یہ علاقے اکثریتی طور پر اردو بولنے والے مہاجر مسلمانوں کے حوالے ہو گئے۔ بعدازاں جب سندھیوں نے تنخواہ دار طبقے میں شمولیت اختیار کرنا شروع کی تو انہیں احساس گزرا کہ اب نہ صرف پنجابی بولنے والوں سے مقابلہ کرنا پڑے گا بلکہ انہیں دہرا مقابلہ نسبتاً ترقی یافتہ اردو بولنے والے مہاجرین سے بھی کرنا پڑے گا۔تقسیم کے بعد ہندوؤں کے

نکالے جانے کے بعد سندھ کے شہری کی اکثریتی آبادی اردو بولنے والے مہاجرین پر مشتمل ہوگئی لیکن اس میں کچھ عرصے بعد اس وقت تبدیلی دیکھنے کو ملی جب بڑھتی ہوئی صنعت کاری میں محنت کشوں کی ضرورت پڑی اور اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے پنجابی اور پٹھان محنت کشوں نے اس طرف کا رخ کرنا شروع کیا۔

ان مختلف ذرائع سے نقل مکانی کے باعث سندھ میں آبادی کا تناسب بڑی تیزی سے تبدیل ہوا اور ۱۹۸۱ء کی مردم شماری کے مطابق سندھ کی کل آبادی کا صرف ۵۲ فیصد ان افراد پر مشتمل تھا جن کی مادری / پہلی زبان سندھی تھی۔ اردو بولنے والے آبادی کا ۲۲ فیصد سے زیادہ تھے۔ لیکن ان کی اکثریت سندھ کے شہروں میں رہائش پذیر تھی اور یہ شہروں کی آبادی کا نصف سے زیادہ تھے۔ سندھ کے چھوٹے قصبوں میں اردو بولنے والے مہاجرین کی تعداد کافی کم تھی کیونکہ یہ علاقے دیہی علاقوں کا ہی تسلسل سمجھے جاتے تہیں۔ لیکن پنجابیوں اور پٹھانوں کے ساتھ مل کر اردو بولنے والے مہاجرین سندھ کے تین مرکزی اور صنعتی شہروں کراچی، حیدرآباد اور سکھر میں بڑی واضح اکثریت رکھتے ہیں۔

۱۹۸۱ء کی مردم شماری کے مطابق صوبہ سندھ کے دارالحکومت کراچی میں ۸۰ لاکھ کی آبادی کا ۵۴٫۳ فیصد اردو بولنے والے مہاجرین پر مشتمل تھا جبکہ ۱۳٫۶ فیصد پنجابی بولنے والوں اور ۸٫۷ فیصد صوبہ سرحد (خیبر پختونخواہ) سے تعلق رکھنے والے پٹھانوں پر مشتمل تھا۔ سندھ کے اس دارالحکومت کے باشندے جن کی مادری زبان سندھی تھی وہ اس شہر کی آبادی کا صرف ۶٫۳ فیصد تھے۔ یہ ہی سندھی قوم پرستوں کی اصل شکایت ہے۔ وہ خود اپنی سرزمین پر ہی اجنبی بن کر رہ گئے ہیں۔ کچھ حلقوں کا خیال ہے کہ کراچی کی مردم شماری میں پنجابیوں اور پٹھانوں کی آبادی کے اصل اعداد و شمار نہیں دکھائے گئے بلکہ انہیں کافی کم کر کے دکھایا گیا ہے خاص طور پر شہر کی کچی آبادیوں اور مصافات میں بسنے والے پنجابیوں اور پٹھانوں کو اس شمار میں شامل نہیں کیا گیا۔ ایک محتاط اندازے کے مطابق شہر کی ۴۰ فیصد سے زائد آبادی شہر کی کچی آبادیوں میں رہائش پذیر ہے۔ اس کے مقابلے کراچی میں رہنے والے سندھی ذیلی درمیانے درجے (lower middle class) اور اس سے بڑھ کر کئی غیر حاضر زمیندار یا پھر ان کے ملازمین ہیں۔ اسی طرح سندھ کے دیگر دو بڑے شہروں حیدرآباد اور سکھر میں بھی اصل سندھی بولنے والے بڑی ہی اقلیت میں ہیں۔

سندھ کی لسانی ساخت (composition) میں دیگر قسم کی پیچیدگی اس وقت پیدا ہوتی چلی گئی جب دیگر علاقوں سے تعلق رکھنے والے مراعات یافتہ طبقے یہاں آنا شروع ہو گئے۔ ان میں زیادہ تعداد پنجابی بولنے والوں کی تھی۔ آزادی کے بعد سندھ کی زیر کاشت آنے والی زمینوں کا بیشتر حصہ فوج کے اعلی افسران اور سول نوکر شاہی کے سینئر افسران اور ان کے رشتہ داروں کو الاٹ کیے گئے۔ سندھ کے یہ نئے غیر سندھی زمیندار زیادہ تر غیر حاضر زمیندار رہے۔ اور یہ اپنی نئی الاٹ شدہ زمینوں پر کاشت کاری کے لیے پنجابی محنت کش یا کرایہ دار لائے۔ انہیں وہ مقامی سندھی کے مقابل با آسانی کنٹرول کر سکتے تھے۔ اس طرح سندھیوں کے لیے یہ دوہری محرومی تھی، اول زمینوں سے اور دوئم ملازمتوں سے۔ اسی طرح شہروں میں بھی قیمتی زمینیں اور دیگر جائیدادیں ان ہی کیٹگری سے تعلق رکھنے والے افراد کو الاٹ کی گئیں۔ پنجابی سندھ کے کچھ کاروباری حضرات کے کاروبار اور صنعتوں پر بھی حاوی ہوتے جا رہے ہیں۔ اس صورت میں مقامی افراد کے لیے کاروبار میں اپنی گرفت برقرار رکھنا انتہائی مشکل ہوتا چلا جا رہا ہے۔ اور خاص طور پر یہ کہ جنرل ضیاء الحق کے گیارہ برس کے فوجی اقتدار نے فوجی افسران کو بڑی سہولتیں اور آسانیاں فراہم کیں۔ جس کے باعث یہاں کے کئی کاروباری حضرات کو کئی جگھوں پر پسپائی اختیار کرنا پڑی اور کئی مراحل میں تو انہوں نے سرمایہ بھی بیرون ملک منتقل کرنا شروع کر دیا۔ ان کی جگہ کو ایک نئے طبقے کے پنجابی سرمایہ دار نے پر کرنا شروع کر دیا ہے۔ یہ نہ صرف پنجابی ہیں بلکہ یہ سینئر بیوروکریٹس (سول نوکر شاہی) اور اعلی فوجی افسران کے رشتے دار ہیں۔ اپنی ان رشتہ داریوں اور تعلق کی وجہ سے ان کے لیے بڑی آسانی ہے کہ وہ سول افسران سے با آسانی اپنے معاملات طے کر سکتے ہیں جبکہ اس کے مقابل منجھے ہوئے بورژواری طبقے کے لیے معاملات طے کرنا اتنے آسان نہ تھے۔ سندھی اور مہاجر دونوں نے اس نئی تبدیلی کے نتیجے میں اپنے آپ کو مزید کنارہ کش اور دیوار سے لگا پایا۔

مہاجر سیاست

سندھیوں اور مہاجروں دونوں کی لسانی orientation میں حالیہ برسوں میں بڑی واضح تبدیلی آ گئی ہے۔ مہاجرین کے معاملے میں تو بڑی ڈرامائی تبدیلی دیکھنے کو ملتی ہے۔ تقسیم کے وقت مہاجرین بے شک فوج میں کوئی خاص نمائندگی نہیں رکھتے تھے کیونکہ فوج کی ۸۵ فیصد تعداد

پنجابیوں پر مشتمل تھی جبکہ بقیہ تعداد کا بڑا حصہ پٹھانوں پر مشتمل تھا (یہ اعداد و شمار مکمل طور پر قابل اعتبار یا قابل تصدیق نہیں) لیکن اس کے مقابل سول نوکر شاہی میں اردو بولنے والے مہاجرین کی بڑی واضح اکثریت تھی۔ لیکن اتنا ضرور کہا جاسکتا ہے کہ فوج میں انتہائی اعلیٰ سطح پر اردو بولنے والے جنرلوں کی تعداد میں بھی واضح کمی آتی جارہی تھی۔ مثلاً جنرل ضیاء الحق کے جانشین (successor) جنرل اسلم بیگ اردو بولنے والے مہاجر تھے۔ لیکن چونکہ فوج کے انتظامی ڈھانچے میں زیادہ تر افسران کا تعلق پنجاب سے ہے اس لیے مہاجر افسران اور جنرل اپنا کوئی مضبوط گروپ نہیں بنا سکے۔ بلکہ دلچسپ بات تو یہ ہے کہ وہ طاقتور پنجابی افسران کے مقابلے میں کم ابلیس (less evil) کا درجہ رکھتے ہیں۔

مہاجرین کی نوکر شاہی (بیوروکریسی) میں نمائندگی ان کی کمیونٹی کے لیے سرپرستی کا ایک اہم سبب بن گئی۔ حالات کی نزاکت کو دیکھتے ہوئے انہوں نے کبھی اپنے آپ کو پاکستان کی قوم پرستی اور کبھی اسلامی نظریہ سے وابستہ کرنے کی کوشش کی ہے اور ایسا کرتے ہوئے انہوں نے تمام علاقائی قومیتوں کے وجود کو تسلیم کرنے سے انکار کیا۔ ان ہی نظریہ (پاکستانی قوم پرستی اور اسلامی نظریہ) میں کوئی نئی بات نہ تھی بلکہ ان کی ماضی کی پالیسی کا نتیجہ تھا جس کے تحت وہ تحریک پاکستان کے تصور کو آگے بڑھا رہے تھے اور تحریک پاکستان کو مختلف سیاسی رہنماؤں کی صورت میں رہنمائی بھی فراہم کر رہے تھے۔ اور اب تقسیم کے بعد اسی نظریہ پر شہری پنجابیوں کے ساتھ مل کر عمل پیرا تھے کیونکہ یہ نظریہ یعنی اسلامی نظریہ مہاجرین اور پنجابی دونوں کی مشترکہ ضرورت تھا۔ پاکستان میں یہ لوگ زیادہ تر غیر سیاسی گروہ کی صورت میں تھے جن کا نوکر شاہی سے بڑا گہرا اور قریبی تعلق تھا۔ لیکن سیاسی محاذ پر انہوں نے طویل عرصے تک مذہبی جماعتوں مثلاً جماعت اسلامی یا پھر جمعیت علماء پاکستان کی حمایت کی۔

نوکر شاہی جس میں بڑا حصہ مہاجرین کا تھا اس کی سربراہی سی ایس پی (Civil Services of Pakistan-CSP) افراد کر رہے تھے یہ نوآبادیاتی دور میں شروع کی گئی ICS انڈین سول سروس کے جانشین تھے۔ ICS کو فولادی ڈھانچے (Steel.Structure) کا نام دیا گیا جس کے ذریعے برطانوی راج نے بڑے طویل عرصے تک ہندوستان جیسے وسیع العریض ملک پر باآسانی حکمرانی کی۔ قیام پاکستان کے بعد آئندہ

۲۵ برس تک یہی مہاجر نوکر شاہی سینئر شریک کار (Partner) بن کر ملک میں حکمرانی کرنے والی نوکر شاہی۔فوج oligarchy کا بڑا مضبوط حصہ رہی (Alavi ۱۹۸۳ء)۔یہ اس قدر مضبوط اور طاقتور تھی کہ اس نے جنرل یحییٰ خان کے مارشل لاء کے دور میں بڑی کامیابی سے یحییٰ خان کی حکومت کو کنارے لگاتے ہوئے تمام کنٹرول اپنے ہاتھ میں رکھا۔اس صورت حال میں بڑی تبدیلی بھٹو کی حکومت کے دور میں آئی جب بھٹو حکومت نے انتظامی اصلاحات کے نفاذ کا اعلان کیا۔اس قدم نے اس طاقتور گروہ کو جو کہ اب تک اصل میں اس ملک پر حکمرانی کرتا آیا تھا،اس کی کمر توڑ کر رکھ دی،اور وہ اب اس طرح طاقتور نہ رہے جیسا کہ اس سے قبل تھے۔لیکن اس کا دوسرا بھی نتیجہ نکلا۔وہ یہ کہ نوکر شاہی کے کمزور ہونے کے نتیجے میں فوج زیادہ مستحکم اور مضبوط ہوگئی اور جس کے باعث جنرل ضیاء کے گیارہ سالہ طویل دور میں فوج نے نوکر شاہی کی مدد کے بغیر تنہا ہی اس ملک پر حکمرانی کی۔نوکر شاہی کی حکمرانی کے خاتمے کا مطلب درحقیقت اس ملک سے مہاجرین کو ریاستی ڈھانچے میں حاصل سرپرستی کا بھی خاتمہ تھا جو کہ اب منتقل ہو کر پنجابی ہاتھوں میں چلی گئی جسے للکارا نہیں جا سکا۔

اس تبدیل ہوتی ہوئی صورت حال کے باعث بڑے مختصر عرصے میں مہاجر سیاست کی مستقبل کی راہوں کی سمت طے کی جانے لگی اور اس کے اثرات فطری طور پر سامنے آنا شروع ہوگئے۔حالانکہ ہمیں یہ بات بھی ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ ایوب کے خلاف چلائی جانے والی تحریک میں مہاجروں نے بڑا ہی مرکزی کردار ادا کیا تھا جس کے باعث ایوب خان نے دارالحکومت مہاجروں کے مرکز یعنی کراچی سے منتقل کرنے کا فیصلہ کیا۔اس فیصلے کے بعد مہاجرین نے پاکستانی قوم پرستی کے تصور کو ایک کنارے رکھتے ہوئے بعد ازاں بنیاد پرست اسلامی جماعتوں کی حمایت سے بھی قطعہ تعلق کر لیا۔انہوں نے اب بالآخر لسانی سیاست کے ساتھ کھڑے ہونے (lined up) کا فیصلہ کیا۔

اب تک مہاجرین سرکاری ملازمتوں اور اعلیٰ تعلیمی مراکز میں داخلوں کے لیے مختص کیے گئے کوٹہ سسٹم کے سخت ناقد تھے۔اور یہی معاملہ درحقیقت پاکستان میں لسانی بنیادوں پر کی جانے والی سیاست کا محور و مرکز رہا ہے۔کافی عرصے بعد دسمبر ۱۹۸۶ء میں جماعت اسلامی کے اردو ہفت روزہ تکبیر (جس کے زیادہ تر قاری اردو بولنے والے ہیں) میں ایک مضمون بعنوان

'کوٹہ سسٹم: عدل کی نفی اور ظلم کی تلوار' کے نام سے ۲۴ دسمبر ۱۹۸۶ء کو شائع ہوا۔ لیکن مہاجر اب اس مسئلے پر اپنا نکتہ نظر تبدیل کرر ہے تھے۔ پاکستان میں کوٹہ سسٹم کی تاریخ ۱۹۵۰ء کی دہائی میں جاتی ہے جب مشرقی بنگال کی لسانی تحریک کے نتیجے میں کوٹہ سسٹم کا بھی مطالبہ سامنے آیا۔ انڈیا کے مقابل جہاں کوٹہ سسٹم کی بنیاد مقامی کیمونل criteria کی بنیاد پر متعین کیا جاتا ہے اور اس پر عمل درآمد کا معاملہ مقامی حکومتوں (authorities) پر چھوڑ دیا جاتا ہے جبکہ پاکستان میں یہ کوٹہ علاقائی بنیادوں (regions) پر متعین کیا جاتا ہے۔ ان مرکزی ملازمتوں کا ۱۰ فیصد میرٹ کی بنیاد پر مختص ہوتا ہے ۵۰ فیصد پنجاب کے لیے، ۱۹ فیصد سندھ کے لیے جس میں ۱۱٫۴ فیصد دیہی سندھ، جہاں کے زیادہ تر سندھی بولنے والے بستے ہیں ان کے لیے جبکہ ۷٫۶ فیصد شہری سندھ کے لیے جہاں مہاجرین کی اکثریت ہے ان کے لیے مختص ہے۔ سرحد (خیبر پختونخواہ) کے لیے ۱۱٫۵ فیصد، بلوچستان کے لیے ۳٫۵ فیصد جبکہ بقیہ آزاد کشمیر اور وفاق کے زیر انتظام فاٹا کے علاقے کے لیے مختص ہے۔ بہر حال ایک اہم مسئلہ اس کوٹہ سسٹم پر عملدرآمد کا ہے۔ پنجابیوں کے ریاسی ڈھانچے پر مضبوط گرفت کے باعث ان کے لیے اس میں کوئی مشکل نہیں کہ وہ ملک کے دیگر علاقوں مثلاً بلوچستان میں کوئٹہ یا سندھ میں حیدرآباد کا جھوٹا ڈومیسائل سرٹیفیکٹ (رہائشی دستاویز) حاصل کر کے اس کی بنیاد پر ملازمت حاصل کرلیں۔ یقیناً اس طریقہ کار کا استعمال مقامی آبادیوں کو ان کے حق سے محروم کرنے کی کوشش ہے۔

ملک میں سول نوکرشاہی کی بالادستی کے خاتمے اور پنجابی فوج کے بڑھتے ہوئے اثر ورسوخ اور ریاستی امور پر ان کی بڑھتی ہوئی گرفت نے مہاجرین میں اس خیال کو جنم دیا ہے کہ زمین ان کے پیروں تلے نکلتی جارہی ہے اور اب ان کی سرپرستی کے لیے نوکرشاہی کوئی خاص کردار ادا کرنے کی حیثیت میں نہیں جیسا کہ وہ بھٹو حکومت سے قبل کرتی آئی تھی۔ اس کوٹہ سسٹم سے انہیں اب کوئی خاص فائدہ نہیں مل رہا ہے جس کے باعث وہ اس کے مخالف ہوگئے ہیں اور اس کے خاتمے کے لیے مختلف اوقات میں احتجاج بھی کرتے نظر آتے ہیں۔ مارچ ۱۹۸۴ء میں ایک نئی تحریک مہاجر قومی تحریک (ایم کیو ایم) کی بنیاد رکھی گئی۔ اس تحریک کے سب سے سرگرم گروہ میں مہاجر طلبہ تنظیم تھی۔ ان کا مطالبہ تھا کہ مہاجروں کو پانچویں قومیت کے طور پر تسلیم کرتے ہوئے ان کے لیے مرکزی سطح پر ۲۰ فیصد اور صوبائی سطح پر ۵۰ سے ۶۰ فیصد تک کوٹہ مختص کیا جائے۔ ان کا مزید مطالبہ

تھا کہ سندھ کے لیے مختص کیا جانے والا کوٹہ صرف سندھیوں اور مہاجروں کے لیے ہونا چاہیے اور کسی پنجابی کو اس کوٹہ کی بنیاد پر فائدہ نہ دیا جائے۔ ایم کیو ایم نے اپنے ان مطالبات کے ساتھ سندھ کے شہری علاقوں پر طوفان کی تیزی کے ساتھ اپنا کنٹرول جمالیا۔

ایم کیو ایم کا ظہور

۱۹۸۸ء کے انتخابات کے نتیجے میں ایم کیو ایم ملک کی تیسری بڑی جماعت بن گئی۔ ایک اور خیال تو یہ بھی تھا کہ یہ تیسری نہیں بلکہ دوسری بڑی جماعت تھی کیونکہ اسلامی جمہوری اتحاد جو کہ دوسری بڑی جماعت کے طور پر سامنے آئی وہ ۹ جماعتوں کے اتحاد پر مشتمل تھی۔ ان ۹ جماعتوں نے مل کر پی پی پی کی حکومت کے خلاف ایک مستحکم حزب اختلاف کو تشکیل دیا۔ ایم کیو ایم کی بنیاد مارچ ۱۹۸۴ء میں مہاجر طلباء پر مشتمل گروہ کی جانب سے رکھی گئی۔(٥) اس جماعت کا قومی سطح پر اچانک ابھر کر آنا ایک ہونے والی ڈرامائی انداز کی تبدیلی کے مترادف تھا۔ اس کی ۱۹۸۸ء کی کامیابی کے پس پشت کچھ عوامل کارفرما تھے۔ جن میں ایک اہم واقعہ وہ تھا جب ستمبر ۱۹۸۶ء میں مہاجروں کی ایک احتجاجی ریلی کو جو کہ حیدرآباد کی طرف رواں تھی اسے کراچی کے 'دروازے' (Gateway) سہراب گوٹھ پر پولیس نے روک کر شرکاء کو زدوکوب کیا۔ اس واقعے نے اس تحریک کو پھیلنے میں catalytic کا کردار ادا کیا۔ یعنی اس کو تیزی سے پھیلنے میں مدد دی۔

ایم کیو ایم کے سیاسی اُفق پر سامنے آنے کا مطلب صرف یہ نہیں تھا کہ مہاجروں کو ایک سیاسی تنظیم مل رہی تھی بلکہ اس نے ان کے سیاسی رویوں میں انتہائی گہری تبدیلی (sea change) پیدا کی۔ اب تک مہاجر پاکستانی قوم پرستی کے سب سے بڑے دعویدار (چیمپئن) بنے ہوئے تھے اور انتہائی دائیں بازو کی بنیاد پرست جماعتوں مثلاً جماعت اسلامی کے سب سے بڑے حمایتی تھے۔ لیکن اب قومی شناخت کو پس پشت ڈال دیا گیا تھا۔ کچھ ماہ قبل تک یہ شاید کوئی سوچ بھی نہ سکتا تھا کہ مہاجر اس نعرے کے گرد اتنی جلدی اکٹھا ہو جائیں گے 'ہم نے پاکستان اور اسلام کا ٹھیکہ نہیں لے رکھا'۔ کئی دھائیوں تک جنون کی حد تک اس کا اعلان کرتے رہنا کہ ان کی شناخت صرف اسلام اور پاکستان سے منسلک ہے اور وہ اس کے علاوہ کسی اور علاقائی لسانی شناخت کو تسلیم نہیں کرتے لیکن اب وہ خود فرقہ وارانہ (communal) سیاست کرنے لگے

تھے۔اچانک ان کے لسانی شناخت میں تبدیلی آ چکی تھی۔اب ان کی تشخص پاکستان کے بجائے مہاجر تھی۔لسانی سیاست کو ختم کرنے کے بجائے سندھی قوم پرستی کے جواب میں ایم کیو ایم کے ابھر کر سامنے آنے کے بعد اس ملک میں لسانی سیاست کو مزید تقویت ملی۔

بہرحال سندھ کی سیاست تغیر کی حالات میں ہے۔۱۹۸۳ء کی تحریک برائے بحالی جمہوریت (MRD) نے ملک بھر میں ضیاء کی حکومت کے خلاف ایک احتجاجی تحریک کو جنم دیا۔ سندھ سے اُبھر کر سامنے آنے والی تحریک نے جلد ہی اپنی قوت و طاقت کو منوالیا۔یہ تحریک جو کہ سندھی بولنے والوں کی حمایت سے شروع ہوئی مکمل طور پر دیہی تحریک رہی اور صوبہ کے شہری علاقوں اور خصوصاً مہاجروں میں اپنے لیے کوئی جگہ نہ بنا سکی۔اس کی وجہ سندھی قوم پرستی کی نعروں کی بھی تھی۔اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ضیاء حکومت کے خلاف چلنے والی یہ سب سے موثر اور مضبوط تحریک تھی جسے کچلنے کے لیے فوجی حکومت کو ریاست کا بدترین تشدد استعمال کرنا پڑا۔ضیاء حکومت نے اس تحریک کو ناکام بنانے کے لیے اسے لسانی رنگ دینے کی بھرپور کوشش کی اور اس بات کے شواہد ہیں کہ ضیاء نے تحریک میں تفریق ڈالنے کے لیے اس میں خفیہ ایجنٹ داخل کر دیئے۔اس سندھی تحریک کی قیادت نے کم از کم مقامی سطح پر مقامی مہاجر قیادت کو اس تحریک میں شریک کرنے کی بھرپور کوشش کی تا کہ فوجی حکومت کی تفریق پیدا کرنے اور اس تحریک کو لسانی رنگ دینے کی کوشش کو ناکام بنایا جا سکے۔اس کے نتیجہ میں سندھی قیادت کے کچھ حصے خصوصاً شدت پسند گروہ میں بڑی اہم تبدیلی پیدا ہوئی۔انہیں اس بات کا یقین ہو چلا کہ ان کی تحریک کی ناکامی کا ایک اہم سبب صوبے کے شہری علاقوں میں اپنی تحریک کے لیے ہمدردوں کا پیدا نہ کر سکنا تھا۔ان کا خیال مستحکم ہوا کہ ان کی طرف سے چلائی جانے والی کوئی تحریک اس وقت تک کامیاب نہیں ہوسکتی جب تک اسے شہری علاقوں میں ہمدردی حاصل نہ ہو سکے۔ان کو یہ بھی یقین ہو گیا کہ اگر وہ مہاجر قیادت کو اپنی اس تحریک میں شریک کر لیتے تو یقیناً ایم آر ڈی تحریک سندھ کے شہری علاقوں میں بھی بڑا موثر کردار ادا کر سکتی تھی۔اس طرح انہوں نے اس بات کو تسلیم کرنا شروع کر دیا کہ مہاجر صوبہ سندھ کے باشندوں کا حصہ ہیں اور سندھی لوگوں کا بھی۔

سندھی قیادت کے ایک بڑے بااثر حصے نے سندھی شناخت کی از سر نو تعریف بیان کرنا شروع کر دی۔تاریخی طور پر بھی سندھی شناخت ہمیشہ سے ایک پیچیدہ مسئلہ رہی ہے۔سندھ جیسے

کثیر القومی صوبے میں دیگر کئی علاقوں کے لوگ مختلف اوقات میں نقل مکانی کر کے اس صوبے میں آباد ہوتے رہے ہیں۔ مثلاً بلوچ جو یہاں آباد ہوئے وہ اپنے گھروں کے اندر تو بلوچی بولتے ہیں لیکن اپنے آپ کو سندھی قوم کا حصہ تصور کرتے ہیں اور کئی بلوچ تو سندھی قوم پرست تحریک کے سرگرم کارکن اور رہنما بھی ہیں۔ اسی طرح سندھ میں کچھی بھی آباد ہیں۔ کچھ کا علاقہ ہندوستانی گجرات اور سندھ کے درمیان پل کی حیثیت رکھتا ہے اور کچھی زبان سندھی سے بہت حد تک مماثلت رکھتی ہے۔ اس کے علاوہ دیگر کئی گروہوں کی ابتدائی دنوں میں سندھ میں نقل مکانی کے شواہد موجود ہیں۔ اس میں وہ عرب النسل سید بھی شامل ہیں جو کہ عرب فاتح محمد بن قاسم کے ساتھ آٹھویں صدی میں سندھ میں آئے۔ ان ہی میں ایک جی ایم سید تھے جو کہ سندھی قوم پرست تحریک کے بانی تھے۔

سندھی شناخت کی توسیع

۱۹۸۶ء میں دیکھا جا سکتا ہے کہ سندھی رہنما اور دانشور اس بحث و مباحثہ میں مصروف تھے کہ کس طرح سندھی قوم کا نیا تشخص دریافت کیا جائے جس میں اردو بولنے والوں کو جو کہ اب سندھ میں مستقل رہائش رکھتے تھے اور انہیں اب یہیں مستقل سکونت اختیار کیے رہنا تھی انہیں سندھی قوم کی تعریف میں شامل کیا جائے اور انہیں اپنی اس جدوجہد کا حصہ بنایا جائے جو کہ صوبائی خودمختاری کے حصول کے لیے تھی۔ اس بات کو تسلیم کیا جانا چاہیے کہ صوبائی خودمختاری کے حصول کا براہ راست اور سب سے زیادہ فائدہ دیہی سندھ کے سندھی بولنے والوں کو پہنچے گا۔ اگر مہاجروں کو اپنی اس تحریک میں شامل کر کے سندھی اپنے مقاصد کو حاصل کر لیتے ہیں تو اس کا براہ راست فائدہ ان کو ہی حاصل ہوگا چاہے وہ اس benefits میں وہ مہاجروں کو بھی شریک کر لیں۔ اس مشترکہ جدوجہد کے نتیجے میں وہ پنجابیوں کے دباؤ کو کافی حد تک کم کر سکتے ہیں۔ ایک ایسے وقت میں جب کئی سندھی رہنما سندھی شناخت کی نئی تعریف کرنے پر آمادہ نظر آتے ہیں تو اسی وقت دیگر کئی رہنما اس کے شدید مخالف بھی ہیں۔ مخالفین کی فہرست میں ایک ایسے رہنما بھی شامل ہیں جن کے متعلق لندن کی Financial Times میں یہ بات شائع ہوئی کہ وہ رہنما آئی ایس آئی (ملک کی خفیہ ایجنسی) کی تنخواہ پر ہیں۔ ایک اندازے کے مطابق آئی ایس آئی کے لیے ایک لاکھ سے زائد افراد

کام کر رہے ہیں ایسی ممکنات کو نہ ممکن نہیں کہا جاسکتا اور خارج از امکان نہیں سمجھنا چاہیے۔ یقیناً یہ بات ضیاء حکومت کے حق میں جاتی تھی کہ سندھ میں تضاد برقرار رکھا جائے اور سندھی اور مہاجروں کے درمیان دوریاں بھی باقی رہیں اور یہ بات اسٹیبلشمنٹ اوران ریاستی عناصر کو بھی اچھی لگی کیونکہ اس کے نتیجے میں چاہے آنے والی جمہوری حکومت ہی صحیح بہرحال وہ ایک کمزور حکومت ہوگی۔

سندھی لیڈر جو کہ مہاجروں کو سندھی شناخت کا حصہ بنانے کی حمایت کرتے ہیں ان کا خیال ہے کہ سندھی کی تعریف کرتے ہوئے ہمیں صرف جائے پیدائش یا بولی جانے والی زبان کو بنیاد نہیں بنانا چاہیے۔ اس بات کو بنیاد بنایا جائے تو بلوچوں کو کس طرح سندھی تسلیم کیا جائے اور کئی بلوچ تو اب سندھی قوم پرست تحریک کی مرکزی قیادت میں شامل ہیں۔ ان کی دلیل یہ بھی ہے کہ بلوچ سندھی ہیں کیونکہ بنیادیں سندھ میں ہیں۔ اس اصول کو وہ مہاجروں تک توسیع دینا چاہتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مہاجر قسمت اور تاریخی قوتوں کے ہاتھوں ہندوستانی علاقوں سے بے دخل ہونے پر مجبور ہوئے اور سندھ کو اپنی نئی منزل بنائی اور انہوں نے بھی بلوچوں کی طرح سندھ میں اپنی نئی جڑیں بنانے کی کوشش کی۔ ان سندھی دانشوروں نے مہاجروں کے لیے استعمال کی جانے والی اصطلاح 'نئے سندھی' کی مخالفت کی ہے یہ اصطلاح ماضی میں وسیع پیمانے پر استعمال ہوتی آئی ہے۔ لیکن یہ مہاجروں کو سندھی ہونے کا مکمل درجہ (status) نہیں دیتی۔ ان دانشوروں کا خیال ہے کہ مہاجر بھی مکمل سندھی ہیں بنا کسی شرائط کے۔ ان کا خیال ہے کہ صرف نسل (dscent) سے تعلق سے رکھنے کی بنیاد پر کسی کو کسی بھی لسانی گروہ کا رکن قرار دینا درست تصور نہیں اسی طرح مذہب اور زبان بھی صرف شناخت کا پیمانہ نہیں مانے جاسکتے۔ بلکہ اصل سوال ہے بنیاد (roots) کا۔

اس اصول کو بنیاد بناتے ہوئے دیگر گروہوں کے متعلق جو کہ سندھ میں رہائش پذیر ہیں، سندھی دانشوروں کا خیال ہے کہ سندھ میں رہنے والے پنجابی اس تعریف پر پورا نہیں اترتے کیونکہ یہ پنجابی بیشتر نوکرشاہی اور فوجی پیشہ سے تعلق رکھتے ہیں یا پھر ان کے قریبی رشتہ دار ہیں۔ یہ سندھ میں فاتحین کے طور پر داخل ہوئے انہیں سرکاری سرپرستی حاصل ہے اور سرکار ہی کی طرف سے انہیں زرعی زمینیں دی گئیں اور یہ ان زمینوں کی آبادکاری کے لیے مزدور اور کاشت کار بھی پنجاب سے لے کر آئے اور ان پنجابیوں نے سندھ میں ریاست کے اختیار اور طاقت کو مزید استحکام بخشا۔ سندھ میں رہنے کے باوجود یہ پنجابی ہی رہے اور ان کی جڑیں پنجاب کے ساتھ

برقرار رہیں جو کہ سندھ کے استحصال میں مصروف ہے۔اس لیے ان پنجابیوں کو سندھ سے بے دخل کر دینا چاہیے اور ان کو دی جانے والی زمینیں واپس لے کر اس کے اصل حقداروں یعنی سندھیوں کے حوالے کی جانی چاہئیں۔

سندھی کی اس طرح کی نئی لسانی تعریفیں جو کہ سیاسی مصلحتوں کے زیر اثر بیان کی جائیں بڑی دلچسپی سے دیکھی جانے والی چیز ہیں۔اسی طرح مہاجروں کی طرف سے سندھیوں کی طرف ان کے رویے میں تبدیلی اور خاص ہر قومی سطح کی سیاست میں بھی ان کا رویہ دلچسپی کا سامان مہیا کرتا ہے۔اس میں ۱۹۸۰ء میں مہاجروں کی طرف سے خود مہاجر کی نئی تعریف اور ایم کیو ایم کا ابھر کر سامنے آنا انتہائی اہمیت کا حامل ہے۔اب مہاجر ملک میں ذیلی قومیتوں کے تصور کے انکاری نہیں رہے بلکہ اسے کھلے دل سے تسلیم کرنے کے لیے تیار ہیں۔اس سے قبل مہاجرین ذیلی قومیتوں کی بھرپور مخالفت کرتے ہوئے صرف اسلامی اخوت اور صرف پاکستانی قومیت کی بات کرتے تھے اور ان کے خیال میں ذیلی قومیتوں کی بات کرنے کا مطلب ملک کی وحدت کو تقسیم کرنے کے مترادف تھے۔اب تو وہ مہاجروں کو ملک کی پانچویں قومیت تسلیم کرنے پر زور دے رہیں اور بڑی سرت سے سندھ میں رہنے والے مہاجر اس نعرے کی پشت پر اکٹھا ہو گئے ہیں۔ لسانیات کی نئی تعریفوں کا سلسلہ مزید آگے بڑھتا چلا گیا۔سندھیوں کے اندر آنے والی جدیدیت کے بعد اب مہاجر خود اس بات کو محسوس کرنے لگے ہیں کہ اب ان کے مفادات سندھیوں کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں اور ان کا حصول سندھیوں سے علیحدہ ہونے میں نہیں بلکہ ان کے ساتھ مشترکہ طور پر مل کر جدوجہد کرنے میں ہے۔۱۹۸۷ء کے بلدیاتی انتخابات میں کامیابی کے بعد انہوں نے سندھیوں کے ساتھ مل کر قومی سطح پر سیاست کرنے کا سوچنا شروع کر دیا۔انہوں نے یہ بھی اعلان کیا کہ مہاجر خود کوئی قومیت نہیں بلکہ وسیع سندھی قومیت کی ایک ذیلی قومیت ہے۔یہ دونوں مشترکہ طور پر سندھی قومیت کی تشکیل کرتے ہیں۔سیاسی سطح پر اس بات کی ضرورت ہے کہ یہ دونوں مزید قریب آ کر اور ایک مشترکہ پلیٹ فارم بنا کر جدوجہد کریں تاکہ مرکز سے اپنے لیے مزید حقوق کا مطالبہ کر سکیں۔لیکن صورتحال ضیاء کی اچانک ہلاکت اور ۱۹۸۸ء کے انتخابات کے نتیجے میں ایک بار پھر تبدیل ہو گئی۔اس طرح مہاجروں کی خود سے اپنے آپ کو سندھی قوم کی ایک ذیلی قومیت قرار دینے کا عمل ایک مختصر المدت (short lived) ثابت ہوا۔اس نئی صف بندی

کے بعد اب وہ دوبارہ اپنے آپ کو پانچویں قوم قرار دیتے ہوئے اپنے لیے ایک جدا شناخت کا دوبارہ مطالبہ کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

سندھی قیادت میں تناؤ(Strands)

سندھیوں میں بھی نئی صف بندی ہو رہی تھی۔ سندھی قوم پرستی کے سب سے علمبردار اور عمر رسیدہ رہنما جی ایم سید کے گاؤں سن میں ایک جلسہ منعقد ہوا جہاں سندھ قومی اتحاد کی بنیاد پر رکھی گئی یہ ایک وسیع الخیال اجتماع تھا جس میں تمام سندھی بولنے والوں کی نمائندگی موجود تھی۔ اس اجتماع میں ایک مرکزی سوال اس نئے اتحاد کے نام پر اٹھ کھڑا ہوا کہ کیا اس اتحاد کا نام سندھ قومی اتحاد رکھا جائے یا پھر سندھی قومی اتحاد بنانا مناسب رہے گا۔ اوّل نام رکھنے کا فائدہ یہ تھا کہ اس کی وجہ سے مہاجروں کو اس اتحاد میں شریک کرنے کے لیے دروازے کھلے رکھے جاسکتے تھے۔ اس لیے بیشتر شرکاء نے یہی تجویز دی کہ مہاجرین کو دعوت دی جائے اور نام بھی سندھ قومی اتحاد رکھا جائے جبکہ دوسرے نام 'سندھی قومی اتحاد' رکھنے کا مطلب مہاجروں کے اس اتحاد میں شامل ہونے کے تمام امکانات کو رد کر دیتا ہے۔ اس سلسلے میں اہم بات یہ ہے کہ کافی سوچ و بچار کے بعد پہلے نام (سندھ قومی اتحاد) کو رکھنے کا فیصلہ کیا گیا۔

سندھی قیادت کے اندر کئی انتہا پسند عناصر بھی ہیں جن کا مہاجروں کی طرف بڑا سخت رویہ ہے۔ وہ مہاجروں کو 'جدا' اور الگ گروہ کے طور پر دیکھتے ہیں جو کہ مبہم اور گمراہ کن (mischievous) تصور ہے۔ یہ خیال سندھیوں کے اس خوف کے جذبات کو ابھارتا ہے کہ سندھ بالآخر تقسیم ہو جائے گا۔ لیکن یہ ایک انتہائی بے وقوفی پر مبنی ایک خیال کہ مہاجر سندھ سے الگ ہو کر اپنے اکثریتی علاقوں میں صوبہ 'مہاجرستان' قائم کر سکتے ہیں۔ مزید کہ مہاجروں کی اچھی خاصی آبادی صرف تین بڑے شہروں میں نہیں رہتی بلکہ یہ صوبہ سندھ کے کئی دیگر چھوٹے شہروں اور قصبوں میں بھی رہتے ہیں اس قدر بکھرے ہوئے انداز میں رہنے کی وجہ سے اس کے بہت سے مفادات مقامی سندھی بولنے والے سندھیوں کے ساتھ وابستہ ہو چکے ہیں۔ اندرون سندھ میں رہنے والے مہاجرین جو کہ اب تیسری اور کہیں تو چوتھی نسل ہونے کی وجہ سے بڑی حد تک سندھی شناخت (sindhification) کا حصہ ہو چکے ہیں۔ اسکولوں اور تعلیمی اداروں میں سندھی کی

تدریس کی وجہ سے وہ بڑی روانی سے سندھی لکھتے اور استعمال کرتے ہیں۔۱۹۸۳ء میں ضیاء حکومت کی حدالامکان کوشش تھی کہ اندرون سندھی مہاجر فساد کروا کر ایم آر ڈی کی تحریک کو کمزور کیا جاسکے ان تمام تر کوششوں کے باوجود سندھ میں کوئی لسانی فسادات نہ کرائے جاسکیں۔ یقیناً اس سلسلے میں سندھ اور مہاجروں کی مقامی قیادت کو داد تحسین دینا چاہیے جس نے ہر قیمت پر اتحاد و یکجہتی برقرار رکھی۔ لیکن یہ بھی ایک تکلیف دہ بات ہے اسی ماحول میں (ڈاکٹر) فیروز احمد جیسے دانشور بھی مل جاتے ہیں جو کہ سندھی شاؤنزم کی آگ کو بڑھا وادے رہے تھے اور ترقی پسند جرائید اس کے خیالات کو شائع بھی کرر ہے تھے۔

جبکہ دوسری طرف سندھی قیادت کا ایک وہ حصہ بھی تھا جو کہ مرکز کے انتہائی اختیاری (authoritarian) رویے کے مسئلے کو اپنی توجہ کا محور بنا کر اس کو نشانہ بنانا چاہتا تھا تا کہ علاقائی سطح پر سندھ کی خود مختاری حاصل کرنے کی کوشش کی جاسکے۔ سندھی بولنے والے پُرعزم (pragmatic) رہنما اس بات سے ناواقف نہیں رہ سکتے ہیں کہ ہمارے سیاسی نظام میں دیہی علاقوں کے متعلق پائے جانے والے تعصّبات کے باعث موجودہ نظام میں سب سے زیادہ فائدہ مہاجروں کا ہی ہوگا جو کہ موجودہ صورتحال میں سندھ حکومت میں بڑا واضح (Predominate) کردار رکھیں گے۔ سندھیوں کو مہاجروں سے اتحاد بنانے کی وجہ سے کسی نقصان کا احتمال نہیں ہونا چاہیے بلکہ اس کے نتیجے میں یہ مرکز میں بہت کچھ حاصل کر سکتے ہیں۔

سندھی بولنے والے رہنماؤں کے مہاجر مخالف نعروں اور انتہائی شاؤنسٹ اور متشدد (violent) مقاصد کو شک وشبہ (suspect) سے دیکھنا چاہیے۔ اس نفرت کی سیاست میں اکثر وہ سندھی قیادت ملوث ہے جو کہ مستر دہوتی چلی آئی ہے اور اس امید پر سیاست کرر ہے ہیں کہ شاید اس کے نتیجے میں وہ شاید سندھی عوام میں اپنے لیے کوئی مقام پیدا کرسکیں اور اپنے سیاسی مقاصد کو حاصل کرسکیں۔ اس سلسلے میں یقیناً یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ کم از کم ایک سندھی شاؤنسٹ رہنما فاشسٹزم کے ماحول کو آگے بڑھار ہے ہیں۔ اس کا تو اس حد تک کہنا ہے کہ جو نسلاً سندھی زبان بولنے والے نہ ہوں انہیں سندھ سے نکال باہر کیا جائے۔ غیر سندھی صنعتی محنت کشوں کے لیے وہ اعلان کرتا ہے ان کو اپنی صنعتیں بھی ساتھ لے جانے دو۔ ہمیں ان کی یہاں کوئی ضرورت نہیں''۔ اسی طرح اس کا مطالبہ ہے کہ مہاجروں کو بھی یہاں سے نکال باہر کیا جائے۔ جب اس

سے پوچھا جاتا ہے کہ مہاجر جن کی تیسری و چوتھی نسل یہاں رہ رہی ہے اور جنہوں نے اور کوئی جگہ نہیں دیکھی سوائے اس جگہ کے جہاں اب وہ رہے ہیں اور جسے وہ اپنا وطن سمجھتے ہیں ایسی صورت میں وہ کہاں جائیں تو اس رہنما کا جواب ہوتا ہے کہ یہ سندھی لوگوں کا دردِ سر نہیں ہے۔ ان کو اقوام متحدہ کے ادارہ برائے مہاجرین (UNHCR) کے حوالے کر دینا چاہیے۔ وہ ان کے لیے اس دنیا میں کوئی بھی جگہ تلاش کر لے۔ یہ ان کا کام ہے یہ تو بالکل اسی طرح کی بات ہے جو کہ نازیوں نے کہی تھی۔ یہ گمراہ کن اور پاگل پن کی بات سندھیوں کو ان کے کسی مسائل کا حل فراہم نہیں کرتی۔ وہ لوگ جو سیاست کو سمجھتے ہیں وہ ان رہنماؤں کو جو کہ اس قسم کی انتہا پسندانہ باتیں کرتے ہیں ان کی ان حرکات کے پس پشت مرکزی حکومت کی سازشوں کو دیکھتے ہیں۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ مرکزی حکومت کے اشارے کے بغیر یہ اس قسم کی احمقانہ باتیں کر ہی نہیں سکتے۔ مرکزی حکومت کے کئی مفادات ان کی اس نفرت بھری سیاست سے حاصل ہو رہے ہیں۔ اس نفرت کی وجہ سے سندھ کے لوگ متحد ہو کر کوئی مطالبہ پیش کرنے کی پوزیشن میں نہیں جن کا براہ راست فائدہ مرکز کو پہنچ رہا ہے۔

بائیں بازو کی کم آگہی

تمام تر تضادات کے باوجود معروضی (objectivity) طریقے سے دیکھا جائے تو یہ بات سامنے آئے گی کہ مرکز کو اپنے (authoritarian) اقتدار کو باآسانی قائم رکھنے میں نظریاتی طور پر بائیں بازو کی اس وقت مدد حاصل ہو جاتی ہے جب سندھ میں چلنے والی تحریکوں کے متعلق بڑی حد تک غلط معلومات رکھتے ہیں۔ یہ لوگ ویسے تو پسے ہوئے اور مظلوم قوموں کے حق خود ارادیت کی حمایت اور علاقائی خود مختاری کی بات کرتے ہیں۔ لیکن جب یہ سندھ کی طرف دیکھتے ہیں اور سندھ کی بات کرتے ہیں تو وہ صرف سندھی بولنے والے سندھیوں کی تحریک کو جائز سمجھتے ہیں۔ مہاجر سیاست کے بارے میں ان کے شکوک و شبہات مہاجروں کے تاریخی کردار کی بنیاد پر ہیں۔ مہاجر ۸۰ء کی دھائی سے قبل خود قومیتوں کے وجود کے انکاری اور بھرپور مخالف ہوتے ہوئے اسلامی اتحاد اور صرف پاکستانی قومیت کے تصور کے سب سے بڑے حمایتی اور وکیل تھے۔ مہاجر تاریخی طور پر مرکز کی (authoritarian) حکومت اور اسلامی بنیاد پرستی کے سب سے بڑے حمایتی تھے۔ جب ایم کیو ایم ابھر کر منظر نامے پر آئی تو وہ خود بھی اس تبدیلی کے لیے تیار نہ تھے اور

انہیں اندازہ نہ تھا کہ وہ اس کو کس طرح سے جانچیں۔ مہاجر سیاست میں انتہائی اہم نظر آنے والی تبدیلیوں کو انتہائی غور سے جانچنے کی ضرورت ہے۔ خاص طور پر مہاجروں کی طرف سے اسلامی بنیاد پرستی سے کنارہ کشی اختیار کرتے ہوئے اپنے آپ کو ایک ذیلی قومیت قرار دیتے ہوئے ان مطالبات کا اظہار کرنا جو کہ سندھی قوم پرست اس سے قبل کرتے ہیں، دراصل یہ مطالبات سندھی قوم پرستی کو جائز قرار دینے کا موقع فراہم کرتے ہیں۔ اس لیے اس ساری صورتحال کو بدلتے ہوئے ماحول میں حقیقت کی نگاہ سے دیکھنے کی ضرورت ہے۔

اس مرحلے پر کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ سندھ کے لسانی مسئلے میں اب صرف حریف تنخواہ دار طبقے ملوث نہیں ہیں حالانکہ یہ طبقہ لسانی سیاست میں مرکزی کردار ادا کرتا رہا ہے۔ سندھ کے شہروں کراچی، حیدرآباد اور سکھر میں صنعتی محنت کشوں میں پائے جانے والے گنجلک لسانی رشتے اس صورت حال کو مزید پریشان کن بنا دیتے ہیں۔ یہ لسانی تقسیم پیدا کر کے محنت کشوں کی طرف سے اپنے حقوق کے لیے چلائی جانے والی تحریکوں کو تقسیم کرنے کی کوشش کی گئی۔ جس کے نتیجے میں محنت کشوں کی طرف سے ۷۰ کی دہائی میں جانے والی شدت پسند طرز کی تحریک دوبارہ چلائی نہ جا سکی۔ لسانی تنازعات نے محنت کش تحریک کو کمزور کر کے اسے پس پشت ڈال دیا اور یہ منظر عام سے بالکل ہی غائب ہو گئی۔

سندھ میں صنعتی محنت کش زیادہ تر (تقریباً مکمل طور پر) غیر سندھی ہیں۔ آزادی سے قبل کراچی کا محنت کش طبقہ جو کہ ٹرانسپورٹ (ریلوے اور شہری ٹرانسپورٹ) سے وابستہ تھے وہ بلوچ (مکرانی) تھے۔ تقسیم کے فوراً بعد مہاجر محنت کشوں کی ایک بہت بڑی تعداد کی آمد کے بعد انہوں نے سندھ کے بڑے شہروں کراچی، حیدرآباد اور سکھر میں اکثریت حاصل کر لی۔ ۱۹۵۰ء اور ۶۰ء کی دہائیوں میں جیسے ہی صنعتی ترقی کے عمل نے تیزی دکھائی ملک کے مختلف علاقوں کے بالخصوص سرحد (خیبر پختونخواہ) اور پنجاب سے محنت کشوں کی ایک بڑی تعداد نے سندھ کے شہروں کا رخ کیا۔ اس نقل مکانی میں اچھی خاصی تعداد پوٹھوہار کے ان اضلاع سے آئی جہاں کہ زرعی رقبے کا حجم انتہائی چھوٹا ہونے کی وجہ سے وہ اس علاقے کے رہائشوں کی ضروریات پوری کرنے کے لیے ناکافی ہے۔ اس لیے اس علاقے میں روایتی طور پر بیرونی علاقوں کی طرف دھکیلنے والے عوامل (push factor) موجود ہیں جو کہ لوگوں کو مجبور کرتے ہیں کہ وہ ملازمت اور روزگار کے حصول کے لیے دیگر علاقوں میں منتقل ہو جائیں۔ جبکہ اس کے مقابل سندھ میں بیرونی علاقوں کی طرف

دھکیلنے والے عوامل (push factor) موجود نہیں اس لیے سندھ کے محنت کش کو اپنے علاقے چھوڑ کر کبھی دوسرے علاقے میں منتقل ہونے کی ضرورت ہی محسوس نہ ہوئی۔ یہ اب حالیہ دنوں کی ہی بات ہے کہ جب سندھ کے جاگیرداروں نے اپنی زمینوں پر میکنائزیشن (مشینوں کے استعمال) کا عمل شروع کیا ہے جس کے نتیجے میں کسان سندھ کے دیہاتوں سے منتقل ہو کر شہروں میں روزگار کی تلاش میں وارد ہونا شروع ہوئے۔ سندھی بولنے والے یہ محنت کش اس وقت منتقلی پر مجبور ہوئے جب صنعتی عمل میں ٹھہراؤ (Stagnant) آ چکا تھا۔

کراچی میں طاقتور مفاد پرست سرگرم عمل ہیں اور ان کی وجہ سے کراچی کے محنت کشوں میں لسانی بنیادوں پر تقسیم ہو چلی ہے یہ پٹھان اور مہاجر میں تقسیم ہو کر رہ گئے ہیں۔ فسادات کراچی میں معمول کی بات ہو چکی ہے۔ لوگوں کو دہشت گردوں کے گروہ انتہائی مہلک اور خودکار اسلحے کے زور پر ڈراتے اور دھمکاتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اسی سلسلے میں گذشتہ کچھ عرصے میں تحقیقی صحافت نے خاص طور پر ماہنامہ ہیرالڈ نے بڑی عمدہ رپورٹیں شائع کی ہیں جو کہ ان لسانی بنیادوں پر ہونے والے فسادات کے پیچھے سرگرم عمل عوامل کو بے نقاب کرتی آئی ہیں۔ کراچی شہر اور اس کے مضافات میں انتہائی قیمتی زمین موجود ہے۔ اور تیزی سے بڑھتے ہوئے شہر میں ان زمینوں کے نرخوں میں بہت تیزی سے اضافہ ہو چلا ہے۔ زمینوں پر قبضہ کے خواہش مند خالی زمین پر قبضہ کر کے وہاں فوراً رہائشی اسکیمیں بنا کر لوگوں کو فروخت کرنا شروع کر دیتے ہیں اور اس کاروبار سے بے تحاشا منافع کما لیتے ہیں۔ شہر کی انتظامیہ اپنے آپ کو ان مافیا کے سامنے بے بس پاتے ہوئے کچھ بھی نہیں کر سکتی۔ اس ملک میں پائی جانے والی بے تحاشہ بدعنوانی کا فائدہ اٹھاتے ہوئے یہ مافیا پولیس اور کم از کم مقامی سطح کی حد تک تو فوج کو بھی اپنے ساتھ ملا لیتے ہیں۔ اس صورتحال میں ان کے پاس اپنے مقاصد کے حصول کے لیے کوئی رکاوٹ نہیں بچتی۔ وہ ایسی کسی حکومت کی اسکیم کو کامیابی سے چلنے نہیں دیتے جو کہ ان کے منافع میں کمی کا باعث بنے۔ لیکن اس صورتحال میں اگر ایک بار فساد کی ابتدا ہو جائے تو وہ پھر لسانی تضادات کو تیزی سے آگے بڑھانے کا سبب بن جاتے ہیں۔

۱۹۸۸ء کے انتخابات:

حالیہ برسوں میں ۱۹۸۸ء کے انتخابات کے نتیجے میں نئی صف بندی میں انتہائی اہم اور

دوررس تبدیلیاں ہوئی ہیں۔ طاقتور سندھی قوم پرستی کے جذبات (Thrust) کے باوجود سندھی بولنے والے سندھیوں نے پی پی پی کو اپنی بھرپور حمایت دی۔ سندھی قوم پرستوں کو انتخابات میں بھرپور شکست کا سامنا کرنا پڑا۔

پی پی پی اور خاص طور پر اس کی سندھی قیادت نے اپنے آپ کو سندھی قوم پرستی کے نعروں سے اپنے آپ کو دور کرلیا۔ ۱۹۸۷ء میں جب کچھ سندھی قوم پرست رہنماؤں نے پی پی پی کو اس بات کی دعوت دی کہ وہ ان کے ساتھ سندھ قومی اتحاد میں شریک ہو کر سندھ کے حقوق کے حصول کے لیے جدوجہد کرے تو سندھ پی پی پی کے رہنماؤں نے ان کی دعوت کو اس بنیاد پر رَد کردیا کہ وہ مرکزی اور قومی سطح کی سیاست کرتے ہیں اور اپنے آپ کو علاقائی سطح کے معاملات میں الجھانے کا کوئی خیال نہیں رکھتے۔ پی پی پی نے صاف الفاظ میں اپنے آپ کو سندھ کے مطالبات تک محدود کرنے سے انکار کردیا۔ پی پی پی نے اپنے آپ کو بڑی کامیابی سے سندھ قومی اتحاد سے دور رکھا۔ پی پی پی کی اس فرقہ وارانہ بنیادوں پر سیاست نہ کرنے کے پس پشت ایک مضبوط منطق موجود ہے۔ پی پی پی کو اگر مرکز میں اقتدار حاصل کرنا ہے تو پھر اس کو پنجاب کو اپنے ساتھ رکھنا انتہائی ضروری ہے۔ پنجاب ایسی کسی بھی علاقائی تحریکوں کا شدید مخالف ہے جو کہ پنجاب کی بالادستی کے لیے ایک للکار (چیلنج) بن کر ابھرے۔

پی پی پی کی قیادت کی مستقل مزاجی کی پالیسی کے باوجود ۱۹۸۷ء سے ہی یہ بات واضح ہونا شروع ہوگئی تھی کہ سندھی ووٹر پی پی پی کو ہی ووٹ دے کر کامیاب کرے گا۔ ۱۹۸۶ء میں مجھے سندھی قوم پرستوں کے ساتھ حیدرآباد میں ہونے والی ایک ملاقات میں احساس ہوگیا کہ سندھی قوم پرستوں کو اپنی ناکامی نوشتہ دار پر نظر آرہی تھی اس لیے انہوں نے اپنے آپ کو اس عمل سے الگ کرلیا۔ ان کا کہنا تھا کہ اگر انہوں نے قوم پرستی کی سیاست کو آگے بڑھایا تو اس کے نتیجے میں خون خرابے کا خوف تھا اور دوسرا یہ کہ سندھی سمجھتے ہیں کہ ذوالفقار علی بھٹو نے ان کے لیے جان دی تھی اس لیے ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ بھٹو کی موت کا قرض کم از کم ایک بار اس کی بیٹی کو برسراقتدار لاکر اتار دیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ انتخابات میں وہ اس کی دختر کو ووٹ دیں۔ اس انتخابی tactics کے پس پشت کار بند نظریاتی وضاحت مختلف گروہوں کی طرف سے انتخابات کی تیاری کی حکمت عملی کو درست قرار دیا جاسکتا ہے۔ سندھی قوم پرستوں کو کوئی امید نہ تھی کہ وہ مرکز میں

حکومت بنا سکیں گے اور مرکز میں اقتدار حاصل کیے بغیر وہ کچھ حاصل نہ کر سکتے۔ اس لیے سندھی قوم پرست امیدواروں کو ووٹ دینا صرف ایک خالی خیر سگالی (gesture) ہوتا۔ جبکہ اس کے مقابل سندھی رہنما پی پی پی میں بڑی طاقتور جگہیں حاصل کیے بیٹھے ہیں سب سے اہم عہدہ بے نظیر بھٹو کے اپنے پاس ہے۔ اپنی قومی سطح کی پوزیشن کے باعث بے نظیر یقیناً بہت زیادہ حد تک جا کر سندھ کی بات نہیں کریں گی جیسا کہ کچھ لوگوں نے امید لگا رکھی تھی لیکن کچھ نہ کچھ حد تک وہ سندھیوں کے مسائل کے حل کے لیے آواز ضرور اٹھائے گی۔

لسانی منصوبہ بندی (strategies) کا ۱۹۸۸ء کے انتخابات کے تناظر میں اور ایک بار پھر جائزہ لیا گیا۔ سندھی قوم پرستوں کی طرف سے اس مسئلے پر بڑا سخت رویہ اپنانے کے باوجود پی پی پی نے اپنے آپ کو اس سیاست سے جدا کر لیا ہے۔ سندھیوں نے ان انتخابات میں پی پی پی کو بھرپور ووٹ دیئے۔ وہ چند سندھی قوم پرست رہنما جنہوں نے قوم پرستوں کے پلیٹ فارم سے انتخابات لڑنے کا فیصلہ کیا وہ بری طرح شکست کھا گئے۔ جہاں تک انتخابی عمل کا تعلق تھا سندھی ووٹرز کے لیے آدھا نیولا ہی کافی تھا۔ صرف احتجاج کے ذریعے کچھ حاصل نہیں ہو سکتا۔ اب تک اس بات کے امکانات بھی بڑے مدھم ہیں کہ سندھی قوم پرستوں کو چند مراعات (Concessions) بھی مل سکیں جن کے لیے وہ امید لگائے بیٹھے تھے اور ان کا غیر مطمئن پن اب ان کے رویوں سے جھلکنے لگا ہے۔

شکست خوردہ اور بدنام (discredited) سندھی قوم پرست اس مرحلے کو استعمال کر کے اپنی دوبارہ واپسی کے لیے کوششیں کر رہے ہیں۔ اس لیے نعرہ بازی کی سیاست نے مزید شاؤنزم کی صورت اختیار کر لی ہے۔ سندھ کے شہروں میں فسادات کی ایک نئی لہر کا آغاز ہو گیا ہے۔ سندھ کے شہروں کی شاہراہوں اور گلیوں میں موٹر سائیکل سواروں نے جدید اور خودکار ہتھیاروں سے لیس ہو کر بغیر کسی تفریق کے قتل و غارت گری کا بازار گرم کر دیا۔ برصغیر کی تاریخ بتاتی ہے کہ اگر ایک بار کسی بھی وجہ سے فساد ہو جائے تو پھر خود بخود ہنگامے اور فساد جنم لیتے رہتے ہیں اور لسانی فرقہ وارانہ فسادات کو مزید بڑھاوا ملتا ہے۔

فرقہ وارانہ فسادات کے اس تناؤ (tension) زدہ ماحول میں کراچی میں سندھ قومی اتحاد کی طرف سے ایک جلسے کا اہتمام کیا گیا جو کہ اس سلسلے میں ''اپنی نوعیت کا پہلا جلسہ تھا'' جس طرح

کے اخبارات میں چھپا (جنگ ۱۳ اپریل ۱۹۸۹ء)۔ لیکن یہ شاید مکمل طور پر صحیح نہ ہو کیونکہ اس سے قبل ۱۹۸۷ء میں لسانی فسادات ہونے کے بعد بھی اس سے کئی گنا بڑی ایک امن ریلی کراچی میں منعقد کی گئی تھی۔ اس مظاہرے کی قیادت مختلف قومیتوں مہاجر، پنجابی، اور پٹھان سب کے رہنماؤں نے مشترکہ طور پر کی تھی جس کے بڑے مثبت نتائج نکلے۔

امید افزا صورتحال

حالیہ دنوں میں سندھ قومی اتحاد کی قیادت دائیں بازو کے شکست خوردہ اور بدنام (Discredited) رہنماؤں حمیدہ کھوڑو اور حفیظ پیرزادہ کے ہاتھوں میں چلی گئی جبکہ متشدد شاؤنسٹ رہنما رسول بخش پلیجو بھی اس میں شریک ہیں۔ لیکن ان جلسوں کو ہوش مند(Saner) افراد جیسے عبدالوحید آریسر جو کہ سندھ کی سب سے بڑی قوم پرست جماعت جئے سندھ محاذ کی سربراہی کر رہے ہیں، نے بھی خطاب کیا۔ بنیادی طور پر تو یہ مظاہرہ سندھ میں باہر سے مزید آنے والے لوگوں کی آبادکاری کو روکنے کے لیے تھا لیکن شاؤنسٹ رہنماؤں کا اصل حدف مہاجر مخالفت ہی تھا۔ جبکہ دوسری طرف پی پی پی کے ایک انتہائی سینئر رہنما آفتاب میرانی کا موقف یہ تھا کہ یہ مظاہرہ درحقیقت پی پی پی کی جمہوری حکومت کے خلاف ایک سازش تھی۔

جئے سندھ اتحاد کے چیئرمین عبدالواحد آریسر کی تقریر دیگر کئی رہنماؤں سے بالکل مختلف تھی۔ اپنی تقریر میں آریسر نے کہا کہ سندھیوں نے بے شک بڑی تعداد میں پی پی پی کو ووٹ دیے ہیں اور اس طرح مہاجروں نے ایک ہی جماعت یعنی ایم کیو ایم کو کامیابی دلوائی لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ان قومیتوں کے تمام لوگوں کو ان جماعتوں سے وابستہ سمجھنا چاہیے اور یہ کہ ان لوگوں کو ان جماعتوں سے کوئی اختلاف نہیں۔ انتخابی دھڑے بندی (polarization) کے باوجود یہ بات نہیں کہی جاسکتی کہ سندھ کے لوگ ایک دوسرے کے خلاف صف آراء ہو گئے ہیں۔ آریسر نے مزید کہا کہ سیاست میں حالات ہمیشہ یکساں نہیں رہتے بلکہ ان کے اندر تبدیلی آتی رہتی ہے، اور نئی صف بندیاں سامنے آتی ہیں۔ اس نے سندھیوں اور مہاجروں کو مشورہ دیا کہ وہ کندھے سے کندھا ملا کر کھڑے ہوں اور مشترکہ طور پر سندھ کے حقوق کے لیے جدوجہد کریں۔ آریسر نے کہا کہ اسے یقین ہے کہ ایسا ہو کر ہی رہے گا۔ سندھ کے مسئلے کا حل سندھیوں اور

مہاجروں میں فسادات کروانے میں نہیں ہے بلکہ ان کے اتحاد میں ہے۔ سندھیوں کے بھڑکتے
ہوئے جذبات کے ماحول میں جہاں شاؤنسٹ صورتحال کو خراب کرنے کے خواہش مند تھے
آریسر کی یہ تقریر انتہائی بہادرانہ (Courageous) تھی۔ سب سے خاص بات یہ ہے کہ یہ تقریر
سندھیوں کی سب سے بڑی قوم پرست جماعت کے رہنما کی طرف سے تھی اور اس کو خوش دلی سے
سنا اور قبول کیا گیا۔ یہ مستقبل کے لیے ایک امید افزا نشانی ہے۔

References

Alavi, Hamza, 1983: 'Class and State in Pakistan' in Hassan Gardezi and Jamil Rashid (eds), Pakistan: The Roots of Dictatorship, Zed, London.

__, 1987: 'Pakistan and Islam: Ethnicity and Ideology' in Fred Halliday and Hamza Alavi (eds), State and Ideology in the Mid-dle East and Pakistan, Monthly Review Press, New York.

__, 1989: 'Formation of the Social Structure of South Asia under the Impact of Colonia-lism' in Hamza Alavi and John Harriss (eds), Sociology of Developing Societies: South Asia, Monthly Review Press, New York.

Anderson, Benedict, 1983: Imagined Com-munities, Verso, London.

Basu, Aparna, 1974: Growth of Education and Political Development in India: 1898-1920, OUP, Delhi.

Choudhury, G W (ed), 1967: Documents and Speeches on the Constitution of Pakistan, Dacca.

کچھ عورت کے بارے میں

ابوالفضل

ہمارے اس وقت کے سب سے ممتاز مورخ ڈاکٹر مبارک علی نے مادرسری عہد کے خاتمے سے اب تک عورت کی حالت میں جو انحطاط آیا ہے اس کا مطالعہ کرتے ہوئے فریڈرک اینگلز سے اتفاق کیا ہے کہ ''یک زوجی'' شادی (Monogamy) عورت کی شکست کی نشان دہی کرتی ہے۔ نیز تب سے اس کا تنزل قائم ہے۔ مگر ہم سمجھتے ہیں کہ یہ بھی ماننا چاہئے کہ سرمایہ داری جس نے انسانیت کو ماہیتی طور پر آگے بڑھایا ہے اس نے یقیناً عورت کو بھی جاگیردارانہ دور کے قصر مذلت سے نکال کر ایک بہتر درجہ دیا۔ مگر یہ ترقی اسے مرد کے ہاتھ سے ملی اس لئے عورت نے خود اپنے حق کے طور پر ایک مکمل انسان کا درجہ پھر بھی نہ حاصل کیا۔ مصنف نے عورت کو آزاد کرنے کے لئے سوویت یونین کی کوششوں اور ناکامیوں کو اپنے مضمون میں کوئی جگہ نہیں دی ہے۔ ان کی کتاب ''تاریخ اور عورت'' (فکشن ہاؤس، 1993ء) کے مطابق عورت کی شکست پتھر کے نئے زمانے سے شروع ہوئی۔ کیونکہ تب کچھ ایسے پیداواری طریقے ایجاد ہوئے، جیسے جانوروں کے ذریعے ہل چلانا، جن میں طاقت کی ضرورت ہوتی تھی، اس لئے وہ صرف مرد ہی کر سکتے تھے۔ وہیں سے عورت پر مرد کا تسلط شروع ہوا، اور پھر ایک خودکار عمل کی طرح بڑھتا گیا۔ اس کے بعد ایسا لگتا ہے کہ پیداوار کے طریقوں اور نظاموں کی تبدیلیاں صرف پس منظر کی طرح تھیں جو عورت کی پسماندہ حالت میں کوئی فرق نہیں لائیں۔

اینگلز کہتا ہے کہ ''مادرانہ حق کا اتار پھینکا جانا عورت ذات کی تاریخی عالمی ہار تھی۔''
(Origin of Family, Private Property and State, Foreign

(Languages Press, Beijing, 1978, P-65 مگر وہ اس بات کی نشان دہی نہیں کرتا کہ یہ وہی نقطہ ہے جہاں سے عورت نے پیداواری محنت سے علیحدگی اختیار کرنی شروع کر دی۔ ویسے بھی اینگلز کبھی کبھی واقعات کے میکانکی پہلوؤں کو فیصلہ کن اہمیت دیتا ہے۔ مثلاً وہ کہتا ہے کہ تیر کمان کی ایجاد انسان کے وحشیانہ دور سے بربریت کے دور میں عبور کی نشان دہی کرتی ہے، اور بارود کی ایجاد بربریت سے تمدن میں عبور کی۔ تو پھر سوال یہ ہے کہ جوہری انشقاق کس عبور کا پیامبر ہے؟

مادر سری نظام شکار کے مقابلے میں گھریلو پیداوار کے استحکام کی پیداوار تھا۔ اگرچہ اس سے پہلے کہ گھریلو معیشت پیداوار کی پہلی صورت بنے انسان کا انحصار خوراک جمع کرنے اور غیر یقینی شکار ہی پر تھا۔ نہ یہ کہ شکار اکثر موسمی ہوتا تھا بلکہ اس کا حاصل بھی غیر یقینی تھا۔ دوسری طرف گھریلو معیشت کے استحکام کی بنیاد وہ جانور تھے جو پکڑے جانے کے بعد کھائے جانے کے بجائے پال لئے جاتے تھے۔ یا وہ دانا جو زمین پر اتفاقاً گر کر پھوٹتا تھا۔ ان دونوں کی دیکھ بھال عورتیں کرتی تھیں۔

زرعی دور اس وقت شروع ہوتا ہے، یا یوں کہئے کہ زراعت پیداوار کی حاوی شاخ کی حیثیت سے شکار پر مستقل فوقیت اس وقت حاصل کرتی ہے جب اس میں فاضل پیداوار نمودار ہوتی ہے۔ یعنی جب انسان کو جینے کے لئے کم سے کم جتنی پیداوار کی ضرورت ہوتی ہے اس سے زیادہ پیدا ہونے لگتی ہے۔ یہ تاریخ کا ایک طوفان خیز موڑ ہے۔ اس وقت عورت کی پیداواری محنت سے علیحدگی کی بنیاد پڑتی ہے، اور یہیں سے انسان کی غلامی کے امکان پیدا ہوتے ہیں۔ گروہی شادی کی جگہ جو خاندانوں اور قبیلوں کو یکجا رکھنے کا اہم ذریعہ تھی، انفرادی شادی لے لیتی ہے۔ غرض کہ یہاں سے انسان کے سامنے بے پایاں ترقی کا راستہ کھل جاتا ہے۔ کون مرد یا عورت تھی جس نے سب سے پہلے زمین کو کھرچنے والی لکڑی کی جگہ پر کدال کو ایجاد کیا؟ اور وہ کون سی مبارک ساعت تھی؟

دراصل عورت کی پیداواری محنت سے علیحدگی کی بنیاد عورت اور مرد کے بیچ میں ایک معاہدہ تھا جس کی رو سے مرد نے اس کو اور اس کے بچوں کو غذا مہیا کرنے اور ان کی حفاظت کی ذمے داری لی جبکہ عورت نے وعدہ کیا کہ وہ صرف اسی ایک مرد سے اقرار حمل کرے گی۔ مگر یہ یک زوجگی اس

وقت کی انتہائی مادی کمی کی حالت میں، جب انسان ہر وقت موت کے دہانے پر کھڑا رہتا تھا، اپنے ساتھ عورت کے لیے مرد کی ماتحتی لائی۔ گروہی شادی میں عورت کو جو آزادی حاصل تھی اب ممکن نہیں تھی۔ مگر یہ ماتحتی اُس وقت ضرورت کے ماتحت تھی اس لئے عورت نے اسے برضا قبول کیا۔ صرف جب فاضل پیداوار اتنی بڑھ گئی کہ ذرائع پیداوار کی ذاتی مملکت ممکن ہو گئی، تب ازدواجی رشتے میں جبر کا عنصر داخل ہوا۔

اب جبکہ اس فاضل پیداوار کے نتیجے میں طبقے پیدا ہوئے تو تاریخ حکمران طبقے کی تاریخ ہو گئی۔ حکمران طبقے کی عورت کا مقام اس کے بعد مزدور طبقے کی عورت سے مختلف ہوتا ہے۔ مگر یہ اہم نہیں ہے۔ مزدور طبقے کی عورت کی محنت ممکن ہے کہ محض حاشیائی نہ ہو اور یہ حقیقت اس کے طبقے کے اندر ممکن ہے کہ مرد سے اس کے رشتے پر اثر انداز ہو۔ مگر فیصلہ کن عنصر، جو پورے معاشرے کے باہمی رشتوں کے ضابطے کا تعین کرتا ہے وہ پیداواری محنت سے حکمران طبقے کی عورت کا رشتہ۔ اکثر یہ حکمران طبقے کا مرد ہے جو پیداواری محنت کو کنٹرول کرتا ہے اور اس سے مالیت نکالتا ہے، تو عورت کو جو بھی آرام میسر ہوں، وہ مرد کے ساتھ اپنے ماتحتی اور انحصار کے رشتے کو بدل نہیں سکتی۔

غلامی کا ظہور تب ہوا جب فاضل پیداوار نسبتاً کافی ہو گئی۔ غلامانہ طریق پیداوار مختلف جگہوں پر ثانوی حیثیت سے ملتا ہے۔ لیکن سماجی پیداوار کی حاوی شاخ کی حیثیت سے یہ صرف یونان اور روم میں تھا، اور تب تک وہاں رہا جب تک کہ وہاں کی ساری قابل کاشت زمین زیر کاشت نہیں آ گئی۔ ورنہ تو اور جگہوں پر قدیم زمانے میں غلامی کی حیثیت بنیادی طور پر خانگی تھی۔

امریکہ میں سترہویں صدی سے انیسویں صدی تک جو غلامی تھی وہ قدیم غلامی کا تسلسل ہونے کے بجائے ایک ابھرتی ہوئی لیکن نامکمل سرمایہ داری کے ماتحت کچھ مخصوص رشتوں کا ڈھانچہ تھی کہ وہاں جسمانی طور پر مجبور کیا ہوا مزدور سرمایہ دار کے لئے کام کرتا تھا۔ اس معاشرے کی پیداوار منڈی کے لئے ہوتی تھی نیز محنت کی قوت بھی جنس کی طرح خریدی اور بیچی جاتی تھی۔ صرف فرق یہ تھا کہ جس جسم میں وہ قوت محنت قیام پذیر تھی وہ بھی اس قوت کے ساتھ بک جاتا تھا۔ اس کا ایک بہت ہی اہم نتیجہ یہ ہوا کہ وہاں پر محنت کی منڈی نامکمل رہی جب تک خانہ جنگی کے ذریعے

غلامی کو خلاف قانون قرار نہیں دے دیا گیا۔ صرف اس کے بعد ریاستہائے متحدہ میں محنتی قوت کی ایک منڈی بنی۔

قدیم زمانے میں جہاں بھی غلامی حاوی نظام پیداوار تھی وہاں عورت اور مرد دونوں غلامی کے رشتے میں بندھے ہوئے تھے۔ مگر آزاد عورت کے پیداواری محنت سے اخراج کا کم وبیش اثر غلام عورت کے حالات پر بھی پڑا۔ اب وہ زیادہ تر گھروں میں کام کرتی تھی یا زراعت کے ثانوی شعبوں میں۔ اب پیداوار میں براہِ راست محنت وہ صرف خانگی دستکاری کے میدان میں کرتی تھی۔ وہ جو بھی بناتی تھی وہ اس کے آقا کی ملکیت ہوتی تھی بالکل جیسے وہ زرعی پیداوار جو مرد غلام کی محنت کا پھل تھی۔ چنانچہ ان کی محنت کا کوئی اثر معاشرے میں ان کے مقام پر نہیں ہوتا تھا۔

صرف گلے بانی کے طریق پیداوار میں، جو زراعت کے حاوی پیداواری شاخ بننے کے بہت بعد میں وجود میں آیا، عورت قانونی طور پر بھی آزاد تھی اور پیداواری عمل میں براہِ راست شریک بھی۔ وہ مردوں کی طرح گلوں کی نگہداشت بھی کرتی تھی۔ مگر اس کی اصل محنت دستکاری کے لئے وقف تھی۔ جو اشیاء وہ اس طرح بناتی تھی ان کی مصرفی مالیت (Use Value) اتنی ہی تھی جتنی کہ وہ جو جانوروں سے حاصل کی جاتی تھی۔ مزید برآں جانوروں سے حاصل کی ہوئی پیداوار کے مقابلے میں ان اشیاء کا بیچنا زیادہ آسان ہوتا تھا۔ مگر اس طریق پیداوار میں پیداواریت کی شرح اتنی کم ہوتی ہے کہ اس کی فاضل پیداوار عورت کی آزادی کی فزونی کی بنیاد نہیں ہو سکتی۔

عورت اور مرد کے رشتے میں ملکیت کو مرکزی حیثیت اس وقت حاصل ہوئی جب یورپ میں جاگیرداری کا نظام اور بعض مسلم ممالک میں خراج پر منحصر زمین دارانہ نظام آیا۔ ان نظاموں نے نہ صرف محض جنسی محبت کو ملکیتی حقوق کے طابع کیا بلکہ ایک طرح سے ان حقوق نے محبت کے رشتے کی جگہ لے لی، اور مشرق میں کثیر الازواجیت اگلا قدم تھا۔ بلکہ ملکیت کی بڑائی کا پیمانہ حرم کی وسعت ٹھہرا۔ ان حالات میں ازدواجی محبت تو عنقا تھی ہی، عورتوں پر مردوں کے تسلط کا اظہار بھی خونخوارانہ طور پر ہوتا تھا، ان عورتوں پر بھی جن سے صاحب حرم چاہے کچھ تعلق نہ ہو یا نہ رہ گیا ہو جیسے کہ حرم کی زیادہ تر عورتوں کے بارے میں کہا جا سکتا تھا۔ مثلاً اکبر کی کنیز انارکلی جو اس کے لڑکے دانیال کی ماں تھی، اس سے اکبر کا تعلق غالباً جوانی میں بہت کم عرصے رہا تھا۔ جس کے بعد اکبر اس کو شاید بھول بھی گیا ہو۔ لیکن جب انارکلی کے جہانگیر سے معاشقے کی اطلاع اکبر کو پہنچی تو اس کو

بیحد تکلیف دہ موت کے گھاٹ اتارا گیا۔

کیسے ہر شاخ سے منہ بند مہکتی کلیاں
نوچ لی جاتی تھیں تزئین حرم کی خاطر
اور مرجھا کے بھی آزاد نہ ہو سکتی تھیں
ظل سبحان کی الفت کے بھرم کی خاطر

(ساحر)

نوٹ:انارکلی کا یہ واقعہ تاریخی نہیں افسانوی ہے۔(ایڈیٹر)

کیا ۱۹۴۷ء کے زخم کبھی بھر سکیں گے؟

ڈاکٹر سیّد جعفر احمد

۱۹۴۷ء میں تقسیمِ ہند کے نتیجے میں وجود میں آنے والے دونوں ممالک پاکستان اور ہندوستان کے درمیان گزشتہ پینسٹھ سال سے عمومی طور پر کشیدگی کی فضا قائم ہے۔اس کشیدگی میں کبھی کبھار کمی واقع ہو جاتی ہے، دونوں ملکوں کے درمیان سرکاری وفود کے تبادلے بڑھ جاتے ہیں، حالات کو بہتر بنانے کی خواہش کا اظہار زیادہ گہرائی اور گیرائی کے حامل الفاظ میں ہونے لگتا ہے، کچھ اعتماد ساز اقدامات اور معاہدے بھی ہونے لگتے ہیں اور تجارتی اور ثقافتی تبادلوں کی پُر امید باتیں بھی سننے میں آنے لگتی ہیں۔لیکن پھر دونوں ملکوں کے درمیان کشیدگی کی عمومی فضا عود کر آجاتی ہے۔ایک دوسرے کے خلاف بیانات دیئے جانے لگتے ہیں،اپنے ملک میں دوسرے کی مداخلت کے الزامات لگتے ہیں،لوگوں کا ایک دوسرے ملک میں آنا جانا پہلے سے زیادہ مشکل بنا دیا جاتا ہے۔اور یوں محسوس ہونے لگتا ہے کہ جیسے ان دونوں ملکوں کے درمیان اچھے تعلقات کی توقع عبث ہے اور یہ کہ یہ ایک دوسرے سے دست و گریباں ہی رہیں گے۔کشیدگی کی یہی فضا ماضی میں کم از کم تین بڑی جنگوں کی شکل اختیار کر چکی ہے۔پہلی جنگ تو ۱۹۴۸ء میں تقسیم کے فوراً بعد ہی کشمیر کے محاذ پر شروع ہوئی تھی۔دوسری جنگ تقسیم کے ۱۸ سال بعد یعنی ۱۹۶۵ء میں لڑی گئی جبکہ تیسری ۱۹۷۱ء میں مشرقی پاکستان کے بحران کے نتیجے میں ہوئی۔جنگوں کی اس فہرست میں کسی حد تک ۱۹۹۸ء کی کارگل کی لڑائی کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے جو ایک باقاعدہ بڑی جنگ نہ ہونے کے باوجود ایک جنگ ہی کے طور پر لڑی گئی اور اس میں دونوں فریقوں کا زبردست مالی اور جانی نقصان ہوا۔یہی نہیں بلکہ یہ جنگ اگر ڈپلومیٹک ذرائع کو اعلیٰ ترین سطح پر استعمال کر کے روک نہ دی گئی ہوتی

تو یہ دونوں ملکوں کے درمیان ایک اور بڑی جنگ بننے جا رہی تھی۔

۱۹۴۷ء سے اب تک ہندوستان اور پاکستان کے درمیان کشیدہ تعلقات کا سب سے بڑا سبب تو مسئلہ کشمیر ہی ہے لیکن اس کے علاوہ بھی کئی مسائل نے دونوں ملکوں کو ایک دوسرے کے خلاف صف آراء رکھا ہے۔ تقسیمِ ہند کے وقت دریاؤں کی تقسیم اور دریائی پانی کے استعمال پر دونوں ملکوں کے حقوق کے حوالے سے کوئی واضح فیصلہ نہیں ہوسکا تھا۔ چنانچہ شروع میں ہی پاکستان کو اس خدشے سے دوچار ہونا پڑا کہ ہندوستان کسی بھی موقع پر اس کی طرف آنے والے دریاؤں کا رُخ موڑ سکتا ہے اور پاکستان کو پانی کی ترسیل میں مزاحم ہوسکتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ اثاثوں کی تقسیم کے موضوع نے بھی ہندوستان اور پاکستان کو ابتدا میں ہی ایک دوسرے کا دشمن بنانے میں مدد دی۔ ایک اور اہم مسئلہ 'رَن آف کچھ' کا تھا جو ایک عرصہ ہندوستان اور پاکستان کے درمیان وجۂ نزاع بنا رہا۔ ان مسائل میں سے دو ایک مسئلے کسی نہ کسی طور حل بھی ہوئے۔ مثلاً ۱۹۶۰ء میں عالمی بینک کی معاونت سے سندھ طاس کا معاہدہ طے پایا جس نے دریائی پانی پر دونوں ملکوں کے اختیار کے قضیئے کو حل کیا اور تین دریاؤں پر ہندوستان اور تین پر پاکستان کے حقِ تصرف کو دونوں فریقوں نے قبول کیا۔ سندھ طاس کا معاہدہ دونوں ملکوں کے اپنے اپنے نقطۂ نظر سے کوئی مثالی معاہدہ نہیں تھا۔ یہی وجہ ہے کہ تب سے اب تک ہندوستان اور پاکستان دونوں میں اپنی اُس وقت کی قیادت پر تنقید کی جاتی ہے کہ اُس نے فریقِ مخالف کو زیادہ رعایت دے کر اپنے ملک کی حق تلفی منظور کی۔ لیکن صورتِ حال کا زیادہ حقیقت پسندانہ تجزیہ یہی باور کراتا ہے کہ اُس وقت کے حالات میں شاید اس سے بہتر معاہدہ کیا جانا ممکن نہیں تھا۔ اور یہ کہ دونوں ملکوں کی اُس وقت کی قیادت نے ایک عملیت پسندانہ راستے کا انتخاب کیا تھا۔ آج کل پاکستان میں ایوب خان کی حکومت پر یہ معاہدہ قبول کرنے کے حوالے سے جو تنقید ہوتی ہے ہندوستان میں تو اس قسم کی تنقید وزیرِ اعظم جواہر لعل نہرو کے خلاف اُسی زمانے میں شروع ہوگئی تھی بلکہ لوک سبھا میں نہرو کو حزبِ اختلاف کی طرف سے بڑی جارحانہ تنقید کا سامنا کرنا پڑا تھا۔

ہندوستان اور پاکستان کے درمیان ایک اور قابلِ ذکر مسئلہ جو بہر طور حل ہونے میں کامیاب رہا وہ رَن آف کچھ کا قضیہ تھا۔ یہ قضیہ ۱۹۶۹ء میں اس وقت کی برطانوی حکومت کی وساطت سے حل ہوا۔

ان دو ایک واقعات کے علی الرغم دونوں ملکوں کے تعلقات بحیثیتِ مجموعی تلخیوں، مبارز آرائی اور کشیدگی کے ہی مظہر رہے ہیں۔ یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ کشیدگی کی اس فضا نے پچھلے ۶۵ برسوں میں جنوبی ایشیا کے تقریباً ڈیڑھ ارب انسانوں کو معمول کی زندگی گزارنے سے محروم رکھا ہے اور وہ تین جنگوں کے زخم کھانے کے باجود آج بھی ہر وقت کسی نئی جنگ کے امکان کے خوف میں مبتلا رہنے پر مجبور ہیں۔ یہی نہیں بلکہ دونوں ملکوں کے درمیان پہلے دن سے اسلحے کی دوڑ بھی جاری ہے۔ دونوں اپنے اپنے وسائل کا ایک بڑا حصہ اپنے عوام کا پیٹ کاٹ کر اسلحہ سازی کی بھٹیوں میں جھونکتے چلے آرہے ہیں۔ اسلحے کی یہ دوڑ اب ایٹمی میدان میں بھی بہت آگے جا چکی ہے۔ ایٹمی ساز و سامان اور میزائل ٹیکنالوجی میں دونوں ایک دوسرے کو پیچھے چھوڑ جانا چاہتے ہیں۔ اس سب پر مستزاد دونوں ملکوں میں اداروں اور عوام کی سطح پر ایسے بڑے بڑے حلقوں کی موجودگی ہے جو دوسرے ملک کے خلاف عداوت کو اپنے ملک کی انفرادیت اور شناخت کے لیے ضروری بھی سمجھنے لگے ہیں۔ ان سب کا روئے سخن ہمیشہ ۱۹۴۷ء کی طرف رہتا ہے۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ۱۹۴۷ء جنوبی ایشیا میں کچھ یوں ٹھہرا ہوا ہے کہ ماہ و سال کی طویل مسافت طے کرنے کے باوجود یہ خطہ نفسیاتی اور جذباتی طور پر ۱۹۴۷ء سے آگے نہیں بڑھ پا رہا۔ دوسرے لفظوں میں دونوں ملکوں کی دشمنی ۶۰، ۶۵ سال قبل کی یادوں میں پیوست ہے۔ جو چیز ۱۹۴۷ء کو ذہنوں سے محو نہیں ہونے دیتی وہ مذکورہ بالا مسائل ہی نہیں ہیں جن کے ڈانڈے تقسیمِ ہند کے وقت کی بدانتظامی اور انگریز انتظامیہ کی عجلت پسندی بلکہ خاصی حد تک بدنیتی سے بھی جا ملتے ہیں۔ بلکہ اس کا سب سے بڑا سبب وہ فسادات، بلوے، کشت و خون اور گھر بار کو چھوڑ کر دوسرے ملک میں پناہ لینے کا عمل ہے جو تقسیمِ ہند کے نتیجے میں ظہور پذیر ہوا۔

۱۹۴۷ء کی یادیں ایک ڈراؤنے خواب کی طرح دونوں ملکوں کی ایک بڑی آبادی کا تعاقب کرتے رہتے ہیں اور یہی، دونوں ملکوں کے درمیان کسی بھی قسم کی دیرپا افہام و تفہیم اور بات چیت کے ذریعے مسائل کو حل کرنے کی مثبت راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ بھی ہیں۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ۱۹۴۷ء کے فسادات کو ہم اپنے ذہنوں سے محو کریں تو کیونکر؟ یہ فسادات ایک بہت بڑی حقیقت تھے۔ انہوں نے کروڑوں زندگیوں کو متاثر کیا، لاکھوں گھرانے تباہ و برباد ہوئے۔ لوگوں سے ان کے آبائی وطن چھوٹے، دربدریاں لوگوں کا مقدر بنیں، انسانی شرف و وقار کی پامالی

ہوئی۔ نیز انسانی تاریخ کی سب سے بڑی نقلِ آبادی ہوئی جس کے نتیجے میں ایک کروڑ بیس لاکھ افراد اپنا وطن اور گھر بار چھوڑ کر دوسرے ملک جانے پر مجبور ہوئے۔ ظاہر ہے کہ ان تمام حادثات اور واقعات کو بھلانا ممکن نہیں ہے۔ ان واقعات کو برتنے والی اور ان سے متاثر ہونے والی نسل اب سرحد کے دونوں طرف رفتہ رفتہ ختم ہوتی جارہی ہے اور آج کی نئی نسل ساٹھ پینسٹھ سال کے زمانی فاصلے کے بعد ان واقعات کی شدت کو شاید اس طرح محسوس نہیں کرتی جس طرح وہ نسل کرتی تھی لیکن یہ بھی انسانی معاشرے کے ارتقا کا ایک عام اصول ہے کہ ہر دور کی نسل اپنے بعد آنے والوں تک اپنی یادوں کا کچھ نہ کچھ سرمایہ ضرور منتقل کر دیتی ہے۔ سو آج پاکستان اور ہندوستان کی نئی نسل کے احاطۂ یادداشت میں ماضی کے تلخ واقعات کی یادیں اگر کچھ نہ کچھ جگہ بنائے ہوئے نظر آئیں تو یہ کوئی انہونی اور غیر معمولی بات نہیں ہوگی۔ لیکن جہاں ان یادوں کا تسلسل ایک حقیقت ہے وہیں یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جنوبی ایشیا کو امن کا خطہ بنانے اور آنے والی نسلوں کے لیے اس میں تعمیر وترقی کے امکانات کو یقینی بنانے کی خاطر جملہ سیاسی وعلاقائی مسائل کو پُرامن ذرائع سے حل کرنا ضروری ہے نیز چھ، ساڑھے چھ عشروں سے چلی آنے والی بداعتمادی اور ماضی کی تلخ یادوں سے معمور فضا کو تبدیل کرنا بھی ناگزیر ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ یہ فضا بدلے کس طرح؟ اور ۱۹۴۷ء کے بھیانک واقعات کی حقیقت مستقبل میں تعمیر وترقی کی راہ میں مزاحم ہونے سے کس طرح روکا جائے؟

ہماری دانست میں اس کا ایک ہی مناسب طریقہ ہے اور وہ یہ کہ ہم محض ان واقعات کی تفصیلات بیان کرنے اور ان کی وسعت کا تعین کرنے، نیز ایک یا دوسرے فریق پر ان کی ذمہ داری ڈالنے کے دائرے سے نکل کر ۱۹۴۷ء کے بحران کو یوں سمجھنے کی کوشش کریں کہ تقسیمِ ہند کے فیصلے پر عمل درآمد کی ذمہ داری کس کی تھی؟ اُس وقت حکومت کس کی تھی، قانون نافذ کرنے اور امن وامان یقینی بنانے کے ذمہ دار ادارے کون سے تھے؟ ہندوستان جیسے وسیع وعریض خطے کی تقسیم کوئی معمولی چیز نہیں تھی۔ یہ بہت بڑا چیلنج تھا۔ لہٰذا اس چیلنج کے حوالے سے سب سے بڑی ذمہ داری کس پر عائد ہوتی تھی؟

ان سب سوالوں کا جواب ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ یہ اُس وقت کی استعماری حکومت اور اس کے انتظامی اداروں کا کام تھا کہ جب ایک مرتبہ یہ طے ہو گیا کہ ہندوستان میں ہندو مسلم سیاسی

تنازعے کو متحدہ ہندوستان کے دائرے میں حل کرنا ممکن نہ ہوگا بلکہ ہندوستان کو تقسیم کرنا ہوگا، تو یہ برطانوی حکومت اور ہندوستان میں اس کی انتظامی مشینری کا کام تھا کہ وہ اس سارے عمل کو اس کے جملہ چیلنجوں اور منطقی نتائج کے ادراک کے بعد خوش اسلوبی کے ساتھ پایۂ تکمیل تک پہنچاتی۔ چنانچہ تقسیم کے وقت ہندوستان میں بالعموم اور پنجاب اور بنگال کے سرحدی ضلعوں میں بالخصوص جو خون آشام واقعات پیش آئے ان کی ذمہ دار ہندوستان کی برطانوی انتظامیہ تھی جو اس وقت لارڈ ماؤنٹ بیٹن کی سربراہی میں کام کر رہی تھی۔

بالعموم کسی بھی معاشرے میں نسلی، لسانی یا مذہبی فسادات کے بعد فریقین ایک دوسرے پر الزامات لگاتے ہیں اور اکثر و بیشتر تبصرہ نگار کسی ایک یا دوسرے فریق کے مؤقف کی حمایت پر بھی خود کو مائل کرنے لگتے ہیں۔ ہر فریق ظلم، تشدد اور انسانی حقوق کی خلاف ورزی کا الزام اپنے مخالف پر لگاتا ہے اور خود اپنے آپ کو مکمل طور پر مظلوم باور کرانا چاہتا ہے۔ اسی طرح فریقین میں ہمیشہ اس بات پر بھی اختلاف رہتا ہے کہ فسادات کا آغاز کس نے کیا تھا۔ ہر ایک یہ الزام دوسرے پر عائد کرتا ہے اور خود کو مکمل طور پر بری الذمہ قرار دے دیتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ فسادات کے بعد اگر اس بات کو مان لیا جائے کہ دونوں طرف کے لوگ متاثر ہوئے تو پھر بحث اس بات پر چلتی ہے کہ کس کا نقصان زیادہ ہوا۔ ہر ایک کے خیال میں اس کا جانی اور مالی نقصان زیادہ ہوا ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ کسی بھی ایسے انسانی المیے میں جس میں کہ دونوں طرف کے لوگ مارے گئے ہوں، ان کا جانی اور مالی نقصان بھی ہوا ہو اور ان کے ساتھ زیادتیاں بھی ہوئی ہوں تو یقیناً یہ کسی ناپ تول کے نظام کے ساتھ نہیں ہوا ہوتا۔ یقیناً کوئی ایک فریق زیادہ اور دوسرا کم متاثر ہوا ہوتا ہے۔ لیکن اس کا کوئی ایسا حتمی تعین کبھی نہیں ہو پاتا جس پر سب متفق ہوں۔ لہٰذا اصل دیکھنے کی بات یہ ہے کہ قتل و غارت اور انسانی شرف و وقار کی پامالی، نیز انسانی حقوق کے اتلاف کو اعداد و شمار کا کھیل نہ سمجھا جائے۔ انسان کم مارے جائیں یا زیادہ، ایک طرف کی بے حرمتیاں دوسری طرف کی بے حرمتیوں سے تعداد میں کم ہوں یا زیادہ، یہ سب ایک المیے کی حیثیت رکھتی ہیں۔ رسالت مآب ﷺ کا یہ قول کتنی بڑی سچائی کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ 'ایک انسان کا قتل ساری انسانیت کا قتل ہوتا ہے۔ سو اس بحث میں الجھنا تو کوئی زیادہ سودمند نہیں ہو سکتا کہ کسی بھی فساد میں کس طرف کے کتنے لوگ مارے گئے یا کس طرف کتنی انسانی حقوق کی خلاف ورزیاں ہوئیں۔ اس بات کا

تعین کیا جانا چاہیے کہ وہ فسادات ہوئے کیوں؟ فسادات کے حوالے سے یہ تصریح صرف ہندوستان کی تقسیم کے واقع تک معنویت نہیں رکھتی بلکہ اس نوعیت کے ہر انسانی المیے پر اس کا اطلاق کیا جاسکتا ہے۔

جنوبی ایشیا ہی میں اور دنیا کے دوسرے ملکوں میں بھی ایسے کئی فسادات ہو چکے ہیں۔ مشرقی پاکستان کی علیحدگی کے پس منظر میں بھی بنگالی اور بہاری آبادیوں کے قتل اور خونریزی پر یہ بحثیں آج تک جاری ہیں۔ بوسنیا اور سربیا کے تناظر میں بھی یہی سوالات زیرِ بحث آتے رہے ہیں۔ ان المیوں میں بھی بحث و تمحیص کا دائرہ بالعموم صرف فسادات کا نشانہ بننے والوں کی تعداد اور ان میں پہل کرنے والے کی نشاندہی تک محدود رہتا ہے۔ یہ کم دیکھنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ وہ کونسا سلسلہ واقعات ہے جو ان فسادات پر منتج ہوا یا یہ کہ یہ کس کی ذمہ داری تھی کہ اس قسم کے انسانیت سوز واقعات کو وقوع پذیر ہونے سے روکتا۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ۱۹۴۷ء میں جو کچھ ہوا اس کے پس منظر میں اصل سوال یہ ہے کہ برطانوی حکومت اور اس کی ہندوستانی مشینری ان واقعات کا پیشگی اندازہ کیوں نہیں لگا سکی؟ یا جب ان واقعات کا سلسلہ شروع ہوا تو وہ اس کو روکنے میں کیوں ناکام رہی؟

تقسیمِ ہند کوئی ایک آدھ دن میں ہو جانے والا فیصلہ نہیں تھا۔ جو کچھ ۱۹۴۷ء میں ہوا، وہ ایک سلسلۂ واقعات کا نقطۂ اختتام تھا جس کے حوالے سے بہت پہلے ہی اس بات کا اندازہ لگا لیا جانا چاہیے تھا کہ اس تقسیم کے بعد کس قسم کے مسائل سامنے آئیں گے اور ان سے کس طرح عہدہ برآ ہوا جائے گا۔ خاص طور سے جب یہ بات طے ہوگئی تھی کہ تقسیمِ ہند کے نتیجے میں پنجاب اور بنگال کے صوبوں کی تقسیم بھی ہوگی تو اس سے یہ بات واضح تھی کہ ان صوبوں کے اندر خطِ تقسیم کھینچنے کے بعد بڑی تعداد میں لوگ ایک طرف سے دوسری طرف نقل مکانی کریں گے۔ شاید اس وقت یہ تو اندازہ لگانا ناممکن تھا کہ عملاً یہ نقل مکانی اتنے بڑے پیمانے پر ہوگی لیکن ایک بڑی نقل مکانی کا امکان بہرحال کسی طرح سے بھی نظرانداز نہیں کیا جاسکتا تھا۔ جب یہ نقل مکانی شروع ہوئی تو دیکھتے ہی دیکھتے اس میں اضافہ ہونے لگا۔ خاص طور سے پُرتشدد ہنگاموں کے شروع ہونے کے بعد اس نقل مکانی میں بہت تیزی آگئی۔ پھر جب باؤنڈری کمیشن نے اپنے ایوارڈ کا علان کیا تو لوگوں کو معلوم ہوا کہ آیا وہ پاکستان میں ہیں یا ہندوستان میں۔ چنانچہ ہیجان کی فضا میں

لوگوں نے اس ملک کا رُخ کیا جہاں ان کو پناہ مل سکتی تھی۔ اسی ہیجان نے فسادات کی آگ کو مزید تیل دکھایا، لیکن آگ لگانے اور قتل و غارت کے واقعات عین تقسیم کے وقت شروع نہیں ہوئے۔ ان واقعات کا آغاز اکتوبر ۱۹۴۶ء میں ہی ہوگیا تھا جب بہار میں پٹنہ کے مقام پر فسادات پھوٹ پڑے تھے اور ہزاروں انسان مارے گئے تھے۔ اس علاقے سے بہت سے مسلمانوں نے نقل مکانی کر کے مشرقی بنگال میں پناہ لی۔ مارچ ۱۹۴۷ء میں ملتان، میانوالی، جہلم، اٹک اور راولپنڈی کے ضلعوں میں ہنگامے شروع ہوئے اور یہاں سے بڑی تعداد میں ہندوؤں اور سکھوں نے مشرقی پنجاب کا رُخ کیا۔ پنجاب گویا ریڈکلف ایوارڈ کے اعلان سے بہت پہلے فسادات کی زد میں آچکا تھا، جہاں دہشت گرد گروہ منظم ہونا شروع ہو چکے تھے۔ مغربی پنجاب سے جان بچا کر مشرقی پنجاب جانے اور وہاں سے جان بچا کر مغربی پنجاب آنے والوں کی دلخراش داستانوں نے دونوں طرف اشتعال میں اضافہ کیا۔ مشرقی پنجاب میں تو باقاعدہ عسکری تنظیمیں اور مسلح جتھے وجود میں آگئے جو اکال فوج کے ساتھ مل کر قتل و غارت میں مصروف ہوگئے۔ جالندھر اور امرتسر میں بڑی تعداد میں انسانی جانوں کا اتلاف ہوا۔ انتہا پسند سکھوں کو مارچ میں راولپنڈی، جہلم اور ملتان وغیرہ کے فسادات پر بھی غصہ تھا اور ننکانہ صاحب کا پاکستانی سرحدوں میں آجانے کا صدمہ بھی ذہنوں پر طاری تھا۔ پنجاب میں سرحد کے دونوں طرف تشدد کے یہ واقعات کیا غیر متوقع تھے؟ نہیں، ایسا نہیں ہے۔ جیسا کہ بعد میں برطانوی افسران نے خود اعتراف کیا کہ ان پُرتشدد واقعات کا انہیں پہلے بھی اندازہ تھا۔ چنانچہ ہندوستانی افواج کے آخری کمانڈر انچیف فیلڈ مارشل آکنلیک (Field Marshal Auchinleck) نے جنرل ریس (General Rees) کے نام اپنی چٹھی میں لکھا کہ:

> 'امرتسر میں شروع ہونے والے قتلِ عام، بلوے اور توڑ پھوڑ کا بہت پہلے سے منصوبہ بنالیا گیا تھا'۔[1]

اس کا مطلب یہ ہے کہ انتظامیہ کے اعلیٰ ترین عہدے داروں کے علم میں یہ بات آچکی تھی کہ بعض گروہ فسادات کی باقاعدہ منصوبہ بندی کر چکے تھے۔ اس سلسلے میں ایک اور اہم بیان مولانا ابوالکلام آزاد کی کتاب 'انڈیا وِنز فریڈم' میں دیکھا جا سکتا ہے۔

مولانا آزاد کہتے ہیں کہ فسادات شروع ہونے سے پہلے اُن کے استفسار پر لارڈ

ماؤنٹ بیٹن نے یہ جواب دیا تھا کہ:

'میں دیکھوں گا کہ کوئی خون ریزی اور فساد نہ ہو۔ میں ایک فوجی ہوں، سویلین نہیں ہوں...... میں اپنی بری فوج اور فضائیہ کو حکم دوں گا کہ وہ حرکت میں آئیں اور میں اپنے ٹینک اور طیارے ہر اس شخص کے خلاف استعمال کروں گا جو کوئی گڑبڑ کرنا چاہتا ہے'۔[۲]

ظاہر ہے کہ ماؤنٹ بیٹن کے یہ الفاظ محض ایک بڑھک سے زیادہ اور کچھ نہیں تھے۔
مولانا آزاد مزید لکھتے ہیں کہ:

'ساری دنیا جانتی ہے کہ لارڈ ماؤنٹ بیٹن کا یہ بلند بانگ اعلان اپنے پیچھے کیا کچھ لے کر آیا۔ جب تقسیم عملاً ظہور میں آئی تو ملک کے ایک بڑے حصے میں خون کے دریا بہہ نکلے۔ معصوم مرد، عورتیں اور بچے تہہ تیغ کیے گئے۔ ہندوستان کی فوج تقسیم ہوگئی اور بے گناہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے قتلِ عام کو روکنے کے لیے کچھ بھی نہیں کیا جاسکا'۔[۳]

سوال یہ ہے کہ انگریز انتظامیہ اس بحرانی صورتِ حال میں کر کیا رہی تھی؟ اور وہ صورتِ حال سے عہدہ برآ ہونے میں ناکام کیوں ہوئی؟ تاریخی شواہد تو اب یہ تک بتا رہے ہیں کہ انتظامی اداروں کے اندر موجود مذہبی انتہا پسند عناصر اور خاص طور سے سیکیورٹی کے اداروں کے کارپرداز براہِ راست طور پر فسادات میں ملوث تھے۔ پاکستان کی تاریخ اور سیاست کے معروف محقق اور مصنف جی۔ ڈبلیو چودھری ان حالات کا تجزیہ کرتے ہوئے مؤقف اختیار کرتے ہیں کہ:

'مرکزی حکومت تو براہِ راست طور پر فسادات میں ملوث نہیں تھی۔ لیکن مقامی سطح کے انتظامی ادارے اور ان کے عمال ان فسادات میں براہِ راست طور پر ملوث ہو چکے تھے۔ چنانچہ سرکاری فوجی دستوں اور ریاستوں کے سرکاری کارپردازوں نے خود مسلح جتھوں کو منظم کیا اور ان کو کھل کھیلنے کا موقع فراہم کیا۔ اس عسکری مہم کو مشرقی پنجاب کی سول انتظامیہ کی بھی پشت پناہی حاصل تھی'۔[۴]

جی۔ ڈبلیو چودھری نے مرکزی حکومت کو ان فسادات میں ملوث ہونے سے جو بری الذمہ

قرار دیا ہے تو ہوسکتا ہے کہ فسادات کی منصوبہ بندی سے اس کا کوئی براہِ راست تعلق نہ ہو مگر ان کی پیش بندی اور پھر ان کو روکنے کی ذمہ داری تو سب سے زیادہ مرکزی حکومت اور برطانوی ہند کی انتہائی مضبوط فوج ہی کی تھی اور پھر جیسا کہ مولانا آزاد کا بیان بھی ہے کہ ماؤنٹ بیٹن کو اس طرف متوجہ بھی بہت پہلے کر دیا گیا تھا۔

تاریخی تحقیقات کے نتیجے میں فسادات کی زد میں آنے والے صوبوں اور ریاستوں کے اندر وہاں کی قانون نافذ کرنے والی ایجنسیاں تو بالکل ہی بے نقاب ہو چکی ہیں۔ مثلاً مشرقی پنجاب کی پولیس کے حوالے سے معروف برطانوی تاریخ دان آئن ٹالبوٹ لکھتے ہیں:

> 'مشرقی پنجاب میں پولیس تمام تر نظم وضبط سے عاری ہو چکی تھی۔ چشمِ دید گواہوں کی رُو سے پولیس نے آبروریزی کی، لوٹ مار کی اور متعدد مواقع پر لوگوں کو قتل کیا...... پولیس کی یافت میں اس وقت اور تیزی آگئی جب اس نے مہاجروں کو ان کی نقدی اور زیورات سے محروم کرنا شروع کیا۔ جنہوں نے مزاحمت کی ان کے سینے چھلنی کر دیئے گئے'۔[۵]

جو کچھ مسلمانوں کے ساتھ مشرقی پنجاب میں، خاص کر اس کی ریاستوں کپورتھلہ، فرید کوٹ، پٹیالہ اور الور وغیرہ میں ہوا، اس کا بدلہ مغربی پنجاب میں لیا گیا۔ یہاں ان ہندوؤں اور سکھوں کو نشانہ بنایا گیا جو پناہ کی تلاش میں ہندوستان کی طرف جا رہے تھے۔ سب سے زیادہ بھیانک واقعہ ۲۵ اور ۲۶ راگست کو شیخوپورہ میں ہوا جہاں چوبیس گھنٹے تک جاری رہنے والے فساد کے بعد، آئن ٹالبوٹ کے مطابق، نمدھاری گوردوارہ کے دو کنویں ہندو اور سکھ عورتوں کی لاشوں سے اَٹ چکے تھے۔[۶] سوال یہ ہے کہ اس وقت قانون نافذ کرنے والے ادارے کہاں تھے؟

صرف اس دوطرفہ قتلِ عام کے دوران پولیس اور دیگر سیکیورٹی کے اداروں کی عدم موجودگی یا ان کے خود ان فسادات میں ملوث ہو جانے کی ذمہ داری ہی برطانوی استعمار کی مشینری پر نہیں ہے بلکہ فسادات سے پہلے اور ان کے دوران بلکہ ان کے بعد بھی جو نقلِ مکانی ہوئی اس کو کسی ضابطے اور قانون کے ماتحت نہ رکھنا بھی انگریزی انتظامیہ کا ناقابلِ معافی جرم تھا۔ اس نقلِ مکانی کی سطح کا اندازہ اس بات سے ہوسکتا ہے کہ کلکتہ کے اخبار *The Statesman* کی ۱۶ رنومبر

۱۹۴۷ء کی اشاعت کے مطابق آزادی کے صرف ساڑھے تین ماہ کے اندر اندر چھیالیس لاکھ مسلمان صرف مشرقی پنجاب سے مغربی پنجاب میں داخل ہوئے جبکہ تقریباً اتنی ہی مدت میں ساڑھے بارہ لاکھ سے زیادہ ہندوؤں اور سکھوں نے مغربی پنجاب سے مشرقی پنجاب کی طرف نقل مکانی کی۔[۷] ظاہر ہے کہ تقسیم کا عمل پُرامن رکھنے کی شعوری کوشش کی گئی ہوتی تو اس بڑی تعداد میں نقل مکانی نہ ہوتی۔

اگست ۱۹۴۷ء کے بعد فسادات ہندوستان اور پاکستان کے دوسرے علاقوں میں بھی پھیل گئے۔ ہندوستان میں اجمیر میں بدترین واقعات پیش آئے جبکہ پاکستان میں کراچی میں ۸ جنوری ۱۹۴۸ء کو نمائش، گرومندر اور رامسوامی کے علاقوں میں ہندوؤں کی املاک کو جلانے اور ان کے قتل کے واقعات کی شدت اتنی تھی کہ جب قائداعظم نے ان علاقوں کا دورہ کیا تو یہاں کی تباہی دیکھ کر بعض تاریخ نویسوں کے مطابق قائداعظم جیسے بظاہر غیرجذباتی انسان کی آنکھوں میں آنسو آ گئے۔[۸]

کراچی میں وقوع پذیر ہونے والے فسادات کے اگلے روز یعنی ۹ جنوری کے اخبارات میں قائداعظم کی طرف سے جو بیان شائع ہوا وہ اُن کے درد اور اذیت کا منہ بولتا ثبوت تھا۔ اِس بیان میں انہوں نے کہا:

> 'میں بہت اچھی طرح اُن مسلمان مہاجروں کے جذبات سے واقف ہوں جنہوں نے تکالیف برداشت کی ہیں اور اُن کے ساتھ مجھے پوری ہمدردی ہے لیکن اُن کو اپنے جذبات پر قابو رکھنا چاہیے اور ذمہ دار لوگوں کا روّیہ اختیار کرنا چاہیے۔ انہیں اُس میزبانی کی بےحرمتی نہیں کرنی چاہیے جو اُن کے لیے دراز کی گئی ہے اور نہ ہی اُن کو اُن سب باتوں کو بھولنا چاہیے جو اُن کو خوش رکھنے کے لیے کی جا رہی ہیں۔ میں سب مسلمانوں کو یہ باور کرانا چاہوں گا کہ اُن کو حکومت اور اُن افسران کے ساتھ پورا تعاون کرنا چاہیے جو ہندوؤں کے محلّوں اور علاقوں کو قانون شکن عناصر، گھس بیٹھیوں اور گڑبڑ پیدا کرنے والے جتھوں سے محفوظ رکھنے اور متاثرہ لوگوں کے اعتماد کو بحال رکھنے کی کوشش کر رہے ہیں'۔

قائداعظم نے مزید کہا:

'پاکستان کو ایک صحیح طور پر تشکیل شدہ حکومت کے ذریعے ہی چلایا جاسکتا ہے نہ کہ جتھوں، گھس بیٹھیوں اور ہجوم کے ذریعے۔۔۔۔۔ میں ہندوؤں سے پُرزور طور پر ہمدردی کا اظہار کرتا ہوں جن میں سے بہت سوں کو پروپیگنڈے کے ذریعے گمراہ کیا گیا ہے تاکہ وہ سندھ سے چلے جانے پر مجبور ہو جائیں۔ یہ پروپیگنڈہ ایک درپردہ مقصد کے تحت کیا جارہا ہے جس کے نتیجے میں بہت سے معصوم ہندو بری طرح متاثر ہوئے ہیں'۔[9]

۱۹۴۷ء کے انسانیت سوز واقعات کی یادیں پاکستان اور ہندوستان کے لوگوں کے ذہنوں میں کب تک تازہ رہیں گی، یہ تو نہیں کہا جاسکتا لیکن یہ جب تک بھی رہیں گی، ان کے باقی رہنے کا کچھ نہ کچھ جواز بھی ہوگا البتہ دونوں ملکوں کے بسنے والوں کو ان یادوں کے باوجود امن کے راستے پر اور پُرامن بقائے باہمی کے لیے نئے راستے بھی تلاش کرنے ہوں گے، بالکل اس طرح جس طرح برسہا برس تک خونریز جنگوں میں ملوث رہنے والے یورپی ممالک ماضی پر خطِ تنسیخ کھینچے بغیر، اس کے بوجھ کو کم کرنے میں کامیاب رہے ہیں۔ پاکستان اور ہندوستان بھی ماضی کے اس بوجھ کو کم کرسکتے ہیں بشرطیکہ وہ اپنی روایتی تاریخ نویسی اور دیرینہ تعصبات سے باہر نکل کر حقائق پر مبنی تاریخ کا کھوج لگائیں۔ اگر وہ ایسا کریں گے تو لازماً وہ ۹ جولائی ۱۹۴۸ء کو برطانیہ کے اخبار 'دی ٹائمز' میں چھپنے والے پاکستان کے ایک لیڈر جو بعد میں ملک کے گورنر جنرل بھی بنے، یعنی غلام محمد کے اس بیان سے خود کو متفق پائیں گے کہ:

'جب کبھی تقسیمِ ہند کے بعد کے فسادات کی تاریخ لکھی گئی، تو اس کا تقریباً سارا ہی الزام اس ایک شخص کے کاندھے پر آئے گا جو اس وقت ہندوستان کا وائسرائے تھا، یعنی لارڈ ماؤنٹ بیٹن'۔[10]

ماؤنٹ بیٹن کے ساتھ انصاف کا تقاضا ہے کہ ہم اس الزام کو صرف اس کے کاندھوں پر نہ رہنے دیں بلکہ پوری برطانوی استعماری مشینری کو اس کا ذمہ دار ٹھہرائیں۔ یہی قرین حقیقت بھی ہوگا اور شاید جنوبی ایشیا کے لیے ماضی کے بھیانک خواب سے نکلنے کا ایک وسیلہ بھی۔

حوالہ جات

1. John Connell, *Auchinleck* (London: Cassell, 1956), p.911.
2. Abul Kalam Azad, *India Wins Freedom* (Madras: Orient Longman, 1988), p.207.
3. *Ibid.*
4. G.W. Choudhury, *Pakistan's Relations with India, 1947-1966* (London: Pall Mall Press, 1968), pp.41-42.
5. Ian Talbot, *Freedom's Cry* (Karachi: Oxford University Press, 1996), pp.158-59.
6. *Ibid.*, p.160.
7. Quoted in *Ibid.*, p.161.
8. Sharif al Mujahid, 'Jinnah: A Portrait', in *The Jinnah Anthology,* edited by Liaquat H. Merchant and Sharif al Mujahid (Karachi: Oxford University Press, 2010), p.22.
9. *Speeches and Writings of Mr. Jinnah,* Collected and edited by Jamil ud Din Ahmad, Vol.II (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1976), pp.435-36.
10. Quoted in G.W. Choudhury, *op.cit.*, p.46.

یونان کے قدیم باشندے

اشفاق سلیم مرزا

عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ پیلسگائی (Pelasgoi) ہی یونان کے قدیم باشندے تھے۔ اُن کے بارے میں مختلف قیاس آرائیاں بھی کی جاتی ہیں لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ وہ ایک تاریخی حقیقت تھے۔ وہ ہومر (Homer) ہو یا تھوکوڈائیڈیز (Thucydides) ہیروڈوٹس (Herodotus) یا پھر سٹرابو (Strabo) سب نے ہی کسی نہ کسی طور پر اُن کا ذکر کیا ہے۔

یہ اصل میں کون تھے؟ کہاں سے آئے تھے؟ کون سی زبان بولتے تھے۔ ان سوالات کے جوابات میں بہت سے باب کُھلتے ہیں۔ لیکن کوئی بھی بات بطور سند یا حتمی طور پر نہیں کہی جا سکتی۔

لفظ پیلسگوئی کریٹشمر (Kretschmer) کے نزدیک پیلاگوس (Pelagos) سے مشتق ہے۔ یہ ہند یورپیائی زبان کا لفظ ہے۔ جس کے معنی ہیں ہموار سطح یعنی ایک میدان، لیکن یونانی میں اس کا مطلب سمندر لیا جاتا ہے۔ جبکہ عمومی طور سمندر کے لئے لفظ تھالسا (Thalassa) مشتمل تھا جو کہ ہند یورپیائی لفظ نہیں تھا۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ ایجین (Aegean) کے حملہ آوروں کے لئے استعمال ہوتا ہو، سمندر کے راستے آنے والے لوگ یعنی پیلسگائی۔ اس لئے اُنہیں سمندری لوگ بھی کہا جاتا رہا ہے۔ (Thomson, 1961.172)

جین ہیری سن نے شاعر ایلیوس کا حوالہ دیتے ہوئے پیلسگائیوں کا ذکر یوں کیا ہے:

"Divine Pelasgas, on the wood dad hills, Black Earth brought forth, that mortal man, (Harrison, 263) might be."

ایک خیال یہ بھی ہے کہ وہ پہلا انسان تھا اُس کی ماں تو ضرور تھی لیکن پیلسگوس کا باپ کوئی نہیں تھا۔ قدیم دور میں یونان میں زمین کو ماں دیوی بھی کہا جاتا تھا، جو نہ صرف پھل پیدا کرتی تھی بلکہ اُس نے انسانوں کو بھی جنم دیا تھا۔ اس طرح پیلگوس کی کہانی نوردنویس سے بھی منسلک ہے۔ نوردنویس کی کئی ایک بیویاں تھیں۔ اس طرح پائتھو (Pytho) بھی اُس کی بیوی تھی۔ پائتھو سے پیلسگوس پیدا ہوا۔ اس طرح یہ پیلسگوس اس نسل کا جدِ امجد کہلایا جو پیلسگائی کہلائی۔ (Cox.423)

تھامسن نے تھوکوڈائڈیز کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ یونان میں پہلی بستیاں ساحلوں کے نزدیک آباد نہیں ہوئی تھیں بلکہ ساحلوں سے دور اندرونی علاقوں میں یہ بستیاں بسائی گئی تھیں۔ کیونکہ وہ بحری قزاقوں کے حملے کی زد میں نہیں آتی تھیں۔ اس کا ثبوت ہمیں تھیبس، ایتھنز پائلوس اور اپی ڈآورس کی مثالوں سے ملتا ہے۔ تھوکوڈائڈیز کے نزدیک اُن کی آبادیوں کا زیادہ حصہ پیلسگائیوں پر مشتمل تھا۔

اٹیکا اور ایتھنز میں پیلسگائیوں کے قدیم ترین ہونے کی مثال اس بات سے بھی ملتی ہے کہ جہاں کہیں ایتھنا کے معبد کا پتہ چلتا ہے تو وہ اونچے مقامات پر تعمیر کیا گیا تھا۔ ایتھنا (Athena) شمالی ایلس میں ایتھنا لاریسا (Athena Larisa) کے نام سے پوجی جاتی تھی۔ آرگوس (Argos) میں بھی ایکروپولس (Acropolis) میں ایتھنا کو جو معبد تھا وہ ایتھنا کے حوالے سے لاریسا کہلاتا تھا۔ پیلسگائیوں کے حوالے سے یہ نام بہت مقبول ہے۔ وہ جہاں بھی گئے انہوں نے وہاں لاریسا نام کے شہر یا بستیاں آباد کیں۔

اٹیکا میں بھی پیلسگائیوں کو ایکروپولس کے گرد دیوار بنانے کے لئے بھرتی کیا گیا تھا۔ اُن کے رہنے کے لئے اس کے نواح میں ایک مقام مخصوص کر دیا گیا تھا۔ اُس زمانے میں ایتھنز کی لڑکیاں اور لڑکے اس بستی کے قریب نو چشموں سے پانی بھرنے جاتے تھے۔ جہاں پیلسگائی اُنہیں جنسی تشدد کا نشانہ بناتے تھے جس پر اُنہیں اٹیکا سے نکل جانے پر مجبور کر دیا گیا اور جا کر جزیرہ لیمونوس پر آباد ہو گئے۔ جمہور پسند یونانیوں کو اپنے پیلسگائی ہونے پر فخر تھا۔ ہیروڈوٹس اُنہیں ہیلنی پیلسگائی کہتا ہے۔ ایتھنا کے ساتھ پیلسگائی سفر کرتے رہے۔ جس سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ایتھنا کو بھی متعارف کرانے کے لئے پیلسگائی ہی شمال سے اپنے ساتھ لائے تھے۔ بلند مقامات

پر اُس کے معبدوں کو دیکھ کر ارسٹائی ڈیز (Aristi des) نے ایک دفعہ کہا تھا کہ ایتھنا تو بلندیوں پر حکومت کرتی ہے۔

زیادہ تر محققین کا یہ خیال ہے کہ پیلاسگی زیادہ تر تھریس (Thrace) تھسلی (Thessaly) اور مقدونیہ (Macedonia) سے آئے تھے۔ کچھ تو اُن کا مسکن قفقاز (Caucasia) تک لے جاتے ہیں اور بعض یہ سمجھتے ہیں کہ وہ بحیرہ اسود (Black Sea) کے آس پاس آباد تھے۔ لیکن اُن کا شمال سے آنا زیادہ قرینِ قیاس ہے جس پر بہت کم اختلافِ رائے پایا جاتا ہے۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ مقدونیہ کے ساحلی علاقوں اور جزائر لیمنوس سے سیموتھراٹک اور ایمبروس (Ambrose) سے آئے تھے۔ ہومر (Homer) نے ایلیڈ (Illiad) میں ہپوتوس کا ذکر کیا ہے۔ جو جنگ ٹرائے (Troy) میں پریام (Priam) کی مدد کو آیا تھا۔ وہ پیلاسگی لشکر کا سردار تھا اور اُس کا تعلق بھی اُسی علاقے کے کسی لاریسا سے تھا۔ ایک اور جگہ جب اوڈیسیس نے ڈولن سے دشمن کے گروہوں اور صف آرائی کے بارے میں پوچھا تو اُس نے کہا پیلاسگی ٹرائے کے حلیف ہیں۔ ایک تحقیق کے مطابق پریام بھی پیلاسگیوں میں سے تھا۔ ایک اور جگہ ایلیڈ ہی میں زیوس ڈوڈنا (Zeus Dodna) کا ذکر پیلاسگیوں کے دیوتا کے طور پر کیا گیا ہے۔ ایک اساطیری بادشاہ کیکروپس (Kekrops) جو اٹیکا پر حکومت کرتا تھا اور جس نے شادی کی رسم کو متعارف کروایا بھی پیلاسگی تھا اور مادر سری نظام کی پیداوار تھا جو پیلاسگیوں کے لئے رائج تھی۔ اس سے پہلے بچوں کے نام ماؤں کے نام پر رکھے جاتے تھے۔ (Thomson.1961.142)

دیوتا ہرمیز (Hermes) کا تعلق رسومات کی حد تک ہی سہی ضرور پیلاسگیوں کے ساتھ رہا۔ استادہ لنگم کا جلوس بھی اُسی ہی کی یاد میں نکالا جاتا تھا۔ یہ رسم یونانیوں نے پلاسگیوں سے ہی سیکھی تھی۔

ہیروڈوٹس کہتا ہے کہ اولیمپائی دیوتاؤں کے نام زیادہ تر پیلاسگیوں نے رکھے تھے۔ پہلے اُنہیں ان ناموں سے نہیں پکارا جاتا تھا۔ اُس کے خیال میں سوائے پوسیڈون کے جیسے اہل لبیا نے متعارف کروایا کیونکہ وہ پہلے ہی سے پوسیڈون (Poseidon) کی پوجا کرتے تھے۔ پیلاسگی دیوتا کے لئے صرف تھیوئی (Theoi) کا لفظ استعمال کرتے تھے جس کے معنی ہیں انتظام و انصرام کرنے والا۔ ہیروڈوٹس کے مطابق پیلاسگیوں نے یہ نام مصریوں سے سیکھے تھے۔

مغربی محقق ان باتوں کا ذکر زیادہ نہیں کرتے جو یونانیوں نے مشرق سے سیکھیں۔ لیکن ہیروڈوٹس جگہ جگہ ایسی باتوں کا ذکر کرتا ہے۔ حتیٰ کہ پیلاسگیوں نے لکھنا فینیقیوں (Phoenician) سے سیکھا اور جیسا کہ بعد میں اس بات کو تسلیم کیا گیا کہ کیڈمس (Cadmus) نے حروف تہجی یونان میں متعارف کروائے۔

اِخیائی (Achaens)

ہومر ایلیڈ میں کہیں تو اخیائیوں کا ذکر ایک خاص نسل کے لوگوں کے طور پر کرتا ہے۔ لیکن بالعموم ان سے مراد وہ سارا یونانی لشکر تھا جو ایگا میمنون (Agamemnon) کی سربراہی میں ٹرائے کے خلاف صف آراء تھا۔

لیکن بعدازاں تاریخی حوالے سے جس کسی نے بھی اخیائیوں کے بارے میں کوئی بات کی تو اُن کا اشارہ اُس خاص نسل کے لوگوں کی طرف تھا جو پیلاسگیوں کے بعد یونان کے مختلف حصوں میں آ کر آباد ہوئے اور بعد میں ڈوریائی (Dorians) نسل کے لوگوں کا ریلہ آیا۔

وِل ڈورنٹ (Will Durant) نے اس بات کو دُھرایا ہے کہ مصر کے قدیم صحیفوں میں جن کا تعلق 1221 ق۔م سے ہے ہمیں اخیائیوں کا پتہ چلتا ہے وہ ایکائی واشا قوم کا ذکر کرتے ہیں جو سمندری لوگوں کے ساتھ مصر پر حملہ کرتے وقت لبیا کے اتحادی تھے۔ اس طرح حتی (Hittite) سلطنت کے مقام بوغاز کوئی سے جو لوحیں دریافت ہوئی ہیں اُن کے مطابق آ ہی جاوا قوم جاہ و جلال میں حیتوں کے مقابل کھڑی تھی۔ سمجھا یہی جاتا ہے کہ دونوں جگہ مختلف ناموں سے جس قوم کے بارے میں کہا گیا ہے وہ دراصل اخیائی ہی تھے ان کے بارے میں مصریوں نے یہ بھی کہا ہے کہ وہ پیٹ کی آگ بجھانے کے لئے ایجین اور بحیرہ روم کے مختلف حصوں میں دکھائی دیتے تھے۔ ان کی ان ہجرتوں کا دور 2000 ق۔م کے لگ بھگ ہے۔

اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ اخیائی دراصل سرزمینِ اخیا کے ہی باشندے تھے۔ تو اس نام کے ہمیں دو مقامات ملتے ہیں۔ ایک تو جنوب مشرقی تھسلی میں اخیا فیتی اوٹس اور دوسرا اخیا خلیج کورنتھ (Corinth) کے اردگرد پھیلی ہوئی بارہ بستیوں پر مشتمل تھا جو باہم سیاسی طور پر ایک الگ لیگ کی شکل میں متحد تھے۔ اسے ہم پیلو پونے سوسی (Peloponnesian) اخیا ہی کہہ سکتے ہیں اس کے

علاوہ اخیائی چھوٹی چھوٹی بستیوں کی صورت میں پورے بحیرہ روم میں پھیلے ہوئے تھے۔ اہل جزیرہ جزیرہ زیکنوتھوس (Zacynthus) جنہیں ہومر کیفالنیز (Cephallenia) کا نام دیتا ہے۔ اُنہیں تھوکوڈائیڈیز پیلو پونے سوسی اخیائی کے نام سے یاد کرتا ہے۔

اسی طرح ہیروڈوٹس آئیونی (Ionian) نسل کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ جب وہ پیلو پونے سوس میں رہتے تھے تو بارہ بستیوں میں بٹے ہوئے تھے بالکل اخیائیوں کی طرح جنہوں نے آئیونیوں کو باہر نکال دیا تھا۔ پھر وہ اخیائی بستیوں کو گنواتے ہوئے پالین، آئی گیرا، آئی گائی، باورا ہیلکی، آئی گون، فارائی، ٹریٹ آیا، ریبس، اولی نوس اور ڈائمی کے نام لیتا ہے۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ اب یہی اخیاء ہے جو بارہ حصوں میں تقسیم ہے شمال سے آئنویا تھا۔ اس وجہ سے آئنویوں نے البتہ مغرب جا کر بارہ بستیاں بسائیں۔(Herodotus)

ایک دوسری جگہ پیلو پونے سوس میں بسنے والوں کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ وہاں سات مختلف نسلیں آباد ہیں جن میں اخیائی بھی ہیں جو ہمیشہ سے وہیں آباد ہیں لیکن وہ اپنے اصل وطن کو خیرباد کہہ کر آئے ہیں۔

بہرحال ایک بات پر کم وبیش سب اتفاق کرتے ہیں کہ اخیائی نسل ہند یورپائی بولنے والی قوم تھی جو پیلسگائیوں کے بعد لہر در لہر پیلو پونے سوس میں آئی اور پھر اٹیکا آرگوس اور دوسرے علاقوں میں پھیل گئی۔ تھریس اور تھسلی سے جو لوگ چل کر یونان کے دیگر علاقوں میں آن کر بس گئے اُن کی ہجرتیں وسطی ایشیا کی آریائی، ساکا اور پارتھی نسل کے لوگوں سے بہت مماثلت رکھتی ہیں جس طرح وہ برصغیر پاک وہند کے مختلف علاقوں میں آئے یا پھر ایران، قفقازا اور دیگر علاقوں میں پھیل گئے اُسی طرح شمال سے مختلف یونانی قبائل جنوب مشرق اور جنوب مغرب کی طرف پھیل گئے۔ حتیٰ کہ کریٹ کے جزیرے میں بھی جا کر آباد ہو گئے۔ ایک عام خیال یہ ہے کہ اخیائی تہذیب ہی میکنائی (Mycenean) تہذیب تھی جو ٹرائے کی جنگ کے بعد اپنے اختتام کو پہنچی۔ لیکن بعض محققین اس بات سے اختلاف رائے رکھتے ہیں جیسا کہ سر ولیم رج وے (William Ridgeway) کا خیال ہے اُس کے نزدیک بہت مماثلتوں کے باوجود وہ بہت سی باتوں سے ایک دوسرے سے مختلف تھے:

1- میکنائی تہذیب لوہے سے ناآشنا تھی جبکہ اخیائی اُس کا استعمال جانتے تھے۔

2- اخیائی اولیمپائی دیوتاؤں کو مانتے تھے جبکہ میکنائی لوگوں کے ہاں اُن کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔

3- ہومر کے اخیائی مردوں کو جلاتے تھے جبکہ میکنائی اُنہیں دفناتے تھے۔

4- اخیائی لمبی تلواریں اور گول ڈھالیں استعمال کرتے تھے۔ جبکہ میکنائی کے ہاں یہ ہتھیار ناپید تھے۔

5- اُن کے لباس بھی مختلف تھے۔

(Ridgeway.1901.88-90)

رج وے اس سے یہ اندازہ لگاتا ہے کہ میکنائی دراصل پیلاسگی تھے اور یونانی زبان بولتے تھے جبکہ اخیائی سنہرے بالوں والے کیلٹ (Celt) تھے۔ وہ ایپرس اور تھیسلی کے راستے وسطی یورپ سے لگ بھگ 2000 ق۔م یونانی علاقوں میں داخل ہوئے اور اپنے ساتھ اولیمپائی دیوتاؤں کو زیوس کے جلو میں لے کر آئے۔(Durant Part II, 1966.37) بہت سے حوالوں سے زیوس اور اخیائیوں کا آپس میں گہرا تعلق ظاہر ہوتا ہے گو اس سے پہلے ڈوڈنا میں زیوس کے معبد کا رشتہ پیلسگائیوں سے ملتا ہے کیونکہ وہاں زیوس پیلسگوئس کہلاتا ہے۔

لیکن ایک اساطیری حوالہ کچھ یوں ہے کہ زیوس نے انسانی نسل سے نالاں ہو کر اُسے تباہ کرنے کا منصوبہ بنایا، اور ایک عظیم سیلاب برپا کر دیا جس میں صرف ڈیوکالیون (Deucalion) اور اُس کی بیوی پائی راہ (Pyrrah) بچ سکے۔ پھر ڈیوکالیون کے بیٹے ہیلین (Hellena) سے تمام یونانی قبائل نے جنم لیا اور اس طرح وہ سب ہیلینز کہلائے اُسی حوالے سے یونان کو بھی ہیلا (Hella) کہا جاتا ہے۔ ہیلین اخیوس اور آئیون کا دادا تھا جن سے بعدازاں اخیائی اور آئیونی قبائل کا آغاز ہوا جو بہت سے علاقوں میں مارے مارے پھرنے کے بعد پیلوپونے سوس میں آ کر آباد ہو گئے۔ آئیونیوں کے ایک سپوت کیکروپ نے ایتھنا کی مدد سے ایتھنز کی بنیاد ڈالی۔ یہ وہی جگہ ہے جہاں پہلے پیلسگائیوں نے ایکروپولس تعمیر کیا تھا۔ ایتھنز کا نام بھی ایتھنا کے نام رکھا گیا۔ اسی کیکروپ نے اٹیکا کو تہذیب کی راہ پر ڈالا۔ شادی کی رسم کو متعارف کروایا۔ انسانی قربانیوں کو ختم کیا اور اپنی رعایا کو اولیمپائی دیوتاؤں سے متعارف کروایا جن میں زیوس اور ایتھنا سرفہرست ہیں۔(Durant.1966.38-39)

جس طرح وسطی ایشیا سے ہجرت کرنے والے آریائی گلہ بان شمال کے راستے ہندوستان

میں داخل ہوئے تھے اُسی طرح یونان میں بھی شمال سے آنے والے اخیائی گلہ بانی تو کرتے ہی تھے لیکن اُن کے ہاں کاشتکاری بھی مروج تھی۔تقریباً 2000 ق۔م کے لگ بھگ کا زمانہ ہے اگر ہم آریائی ہجرتوں کو دیکھیں تو یہ بھی ہولی دور ہے جس میں ہند یورپیائی زبان بولنے والی آریائی نسل کے لوگ گروہ در گروہ یورپ اور ایشیا کے مختلف علاقوں کی طرف ہجرت کر گئے ان اخیائیوں کے ہاں شان وشوکت اور امارت کا پیمانہ مویشی تھے اور لین دین بھی سکّوں کی بجائے مویشیوں کے ذریعے ہوتا تھا۔

ایلیڈ میں جب خوبصورت فریسیس پر حق جتانے کے لئے اکلیز (اخیلوس) اور اگامیمنون کے درمیان جھگڑا ہوا تو اکلیز نے کہا۔

''جب میں یہاں جنگ کے لئے آیا تو اہل ٹرائے کے ساتھ میرا کوئی
جھگڑا نہ تھا اُنہوں نے کبھی میرے مویشی نہیں چُرائے تھے اور نہ ہی فیتا
میں میری فصلیں تباہ کی تھیں۔''

ایلیڈ(154-1)

یہ لوگ دشمنوں کے مال مویشی پر قبضہ کر لیتے اور جتنے کسی کے پاس مویشی ہوتے اتنا ہی وہ امیر سمجھا جاتا تھا عورتوں کی ہنرمندی کھڈی پر پرکھی جاتی اور اُن کی قیمت بھی مویشیوں کے عوض مقرر ہوتی تھی۔

''ہارنے والے کے لئے عورت انعام میں ہے
کپڑا بننے میں ماہر
جس کی قیمت چار بیلوں کے برابر ہے۔''

ایلیڈ(3-7-23)

گلہ بانی کے ساتھ وہ زراعت کے پیشے سے منسلک تمام کاموں میں مصروف رہتے، کھیتوں کی دیکھ بھال کرنا، پانی دینا، فصلوں کی رکھوالی کرنا اور اُن کے ہونے نہ ہونے پر خوشی کا اظہار اُن کی روزمرہ زندگی کا حصہ تھے۔ان باتوں پر تکیہ کرتے ہوئے وہ خود کو جنگ کے لئے تیار رکھتے تھے۔امراء جہاں دنیاوی نعمتوں سے مالا مال تھے وہاں گائے، بھینسوں، گھوڑوں اور سوروں کے ریوڑ دیکھ کر خوش ہوتے۔وہ رات کو تہواروں اور دیگر خوشی کے موقعوں پر مے نوشی کرتے۔جبکہ

غریب عوام اناج اور مچھلی پر گذارہ کرتے تھے۔ امراء ہر موقع پر دیوتاؤں کے حضور قربانی کے جانوروں کے گوشت کا نذرانہ پیش کرتے۔ اُن کے ہاں جانوروں کی چربی تیل کی جگہ استعمال ہوتی اور شہد کو چینی کی جگہ استعمال کرتے تھے۔

جیسا کہ ول ڈورنٹ، رابن سن اور دوسرے محققین ایلیڈ کے حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ زمین خاندان یا قبیلہ کی ملکیت ہوتی تھی باپ اُس کا نگران ہوتا تھا۔ وہی اُس کے بارے میں سارے معاملات طے کرتا تھا لیکن وہ اُسے بیچ نہیں سکتا تھا۔ بڑے قطعات کمیونٹی کی ملکیت ہوتے تھے اسی طرح چراگاہیں گاؤں کی مشترکہ ملکیت ہوتی تھیں اور گاؤں کے ہر فرد کو اُس میں مویشی چرانے کا حق تھا۔ اہل حرفہ بھی اپنے کاموں میں جتے رہتے تھے اور اپنے حوالے سے گاؤں کی متعلقہ ضرورت کو پورا کرتے تھے۔

غلام بھی اسی سماج کا حصہ تھے۔ لونڈیاں بھی گھر میں رکھی جاتی تھیں اور وہ اُن سے ہر قسم کا کام لیتے تھے اگر مالک اُن سے بچے پیدا کرتا تو وہ آزاد شہری سمجھے جاتے تھے۔

ایک عام خیال یہ ہے کہ جنگ ٹرائے کے بعد اخیائی عہد زوال پذیر ہوگیا۔ جنگ سے واپس پلٹتے ہوئے بہت سے یونانی سورماؤں کو انتہائی کٹھن حالات کا سامنا کرنا پڑا یا پھر وطن پہنچ کر حالات اُن کے موافق نہیں تھے اور وہ یکے بعد دیگرے معدوم ہوتے گئے۔ اُن کے عروج کا زمانہ تیرہویں صدی کا آخری عہد تھا لیکن 1200 ق۔م میں اُنہیں نئے حملہ آوروں کا سامنا کرنا پڑا جو شاید تہذیبی سطح پر تو اُن سے کم تر درجہ پر تھے لیکن جنگ و جدل اور خون ریزی میں اُن سے کہیں آگے۔ یوں بھی وہ اپنے ساتھ لوہے کے ہتھیار لے کر آئے تھے جو کانسی سے زیادہ مضبوط اور کاٹ دار تھے۔ یہ نئے آنے والے لوگ ڈوریائی (Dorians) تھے۔

ڈوریائی نسل (Dorians)

یہ ڈوریائی کون تھے۔ اس کا جواب ہیروڈوٹس کچھ یوں دیتا ہے۔ ڈوریائی ہر وقت سرگرداں رہتے تھے۔ ڈیوکالیون کے عہد میں اُن کا قیام فیتی اوٹس میں تھا۔ لیکن ہیلین کے بیٹے ڈورس کے زمانے میں وہ ہیٹیائی اوٹس (Herodotus-61) میں پائے جاتے تھے جو کہ اولمپس اور اوسا کے نواح میں تھا۔ اُنہیں وہاں سے کیڈمیوں نے نکال باہر کیا تو وہ پنڈوس میں آن کر آباد ہوگئے۔

جہاں وہ مقدونی کہلائے۔ پھر وہاں سے کوچ کر گئے اور ڈرائی میں ڈیرے ڈال لئے اور بالآخر پیلو پونے سوس میں آ کر بس گئے جہاں وہ ڈوریائی کہلائے۔

کہا یہ بھی جاتا ہے کہ وہ لوگ اخیائی تہذیبی رشتوں سے کٹ کر اپیرس (Epirus) میں ایک ایسی زندگی گذار رہے تھے جو اخیائی ترقی یافتہ زندگی سے بہت پسماندہ تھی۔ اپیرس سے مجبوراً نکلنے کے بعد وہ بے اوٹیا (Boeotia) اور تھسلی میں در آئے اور اُن میں سے کچھ اوٹیا اور پرناسوس (Parnassus) کے پہاڑی علاقوں میں آباد ہو گئے، جیسے ڈورس کا نام دیا گیا۔ لیکن اُن میں سے زیادہ تر خلیج کورنتھ کے راستے پیلو پونے سوس آ گئے جہاں آ کر انہوں نے آرگوس پر قبضہ کر لیا اور اخیائیوں کو وہاں سے نکال دیا یا پھر محکوم بنالیا۔ سرزمینِ یونان پر قابض ہونے کے بعد انہوں نے کھیترا (Calhera) کریٹ (Crete) کوس (Cos) اور ایشیائے کوچک میں ہیلی کارناموس (Halicarnassus) میں بھی نوآبادیاں قائم کیں۔

ول ڈورنٹ کہتا ہے کہ ڈوریائی لوگ اَن پڑھ جنگجو، دراز قامت اور گول سروں والے تھے۔ وہ گلہ بان تھے لیکن اُن میں سے کچھ ابھی تک زندگی گذارنے کے لئے شکار پر گذارا کرتے تھے۔ کبھی کبھی وہ کہیں رُک کر زمین بھی کاشت کر لیتے۔ لیکن وہ زیادہ تر گلہ بانی پر انحصار کرتے تھے۔ وہ نئی نئی چراگاہوں کی تلاش میں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتے رہتے۔ وہ لوہے کی ثقافت کے نمائندہ فرد تھے جس کے بل بوتے پر انہوں نے اخیائیوں اور اہلِ کریٹ کو زیر کیا۔

(Durant, Part II, 1966, 62)

یونانی اساطیر میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ ڈوریائی لوگوں کا آنا دراصل ہیراکلیس (Heracles) کے بچوں کی واپسی تھی جو کسی زمانے میں یہ جگہ چھوڑ کر واپس آنے کے لئے گئے تھے یا پھر یوں کہہ لیجئے ڈوریائی لوگوں کی راہنمائی ہیراکلیس کی اولاد کر رہی تھی۔

ہومر کریٹ پر بھی ڈوریائی قبضے کا ذکر کرتا ہے۔ 1000 ق۔م میں سارا میکنائی ہی اُن کے تسلط میں آ گیا تھا۔ اُن کے قبضے کے بعد میکنائی ثقافت کا خاتمہ ہوا اور صنعت گری کا فن بھی زوال پذیر ہو گیا۔ ڈوریائی اثر مرحلہ وار پھیلا۔

لیکن اخیائی تہذیبی اثرات جو وقتی طور پر دب گئے تھے پھر اپنا اثر دکھانے لگے۔ یہ اس لئے ہوا کہ گو عسکری طور پر ڈوریائی نے ضرور اپنے جوہر دکھائے لیکن تہذیبی سطح پر وہ کم تر تھے۔ اس لئے

اخیائی اثرات دوبارہ منظرعام پر آنے لگے۔ لیکن ڈوریائی عہد کی پائیداری اور استحکام سپارٹا کی فوجی حکومت میں ظاہر ہوا جہاں لائی کرگس نے نیا نظام متعارف کروایا۔

(جاری ہے!)

پنجاب میں مزارات

ڈاکٹر غافر شہزاد

صوفیاء اور ان کے مزارات کے حوالے سے پنجاب میں ہمیں باقاعدہ تاریخ نویسی کی کوئی روایت نہیں ملتی تذکرہ جات اور ملفوظات پر مشتمل کتب پڑھیں تو ہمیں گذشتہ ایک ہزار برسوں پر پھیلی اس عہد کی تاریخ کا کچھ عمومی اندازہ ہوتا ہے اور ہمیں یقین آنے لگتا ہے کہ لشکر کشی کے بغیر دلوں کو فتح کرنے والے صوفیاء اگر ایک جانب سلوک کی منازل طے کر رہے تھے تو دوسری جانب عام لوگوں کے دلوں میں بھی گھر کئے ہوئے تھے یہ تذکرہ جات اور ملفوظات تاریخ نویسی کے مقصد کو مدنظر رکھ کر نہیں لکھے گئے اور نہ ہی ان کا مقصد صوفیاء کی شخصیت اور کردار نویسی تھا بلکہ یہ تو ان صوفیاء کے حوالے سے یاد رہ جانے والی باتیں اور یادیں تھیں جن کو عقیدت کی بنیاد پر قلم بند کیا گیا، چشتیوں کے ان ملفوظات اور تذکرہ جات کو بنیاد بنا کر اگر خلیق احمد نظامی (1) اور پروفیسر محمد حبیب (2) نے اولیاء کرام کی شخصیت، تعلیمات اور طرزِ زندگی پر بھرپور کتب تصنیف کی ہیں تو اسے ان کی تحقیقی عرق ریزی اور تخلیقی صلاحیت کا اعجاز سمجھنا چاہئے وگرنہ ان تذکرہ جات اور ملفوظات میں تضادات، کنفیوژن، ابہام اور عدم تسلسل پایا جاتا ہے عمومی فہم و فراست رکھنے والا شخص تو اس ابہام اور کنفیوژن کے سامنے اپنا ماتھا پکڑ لیتا ہے۔ تو پھر کس طرح ممکن ہے کہ ان ملفوظات اور تذکرہ جات کی مدد سے صوفیاء کے عہد کی تاریخ قلم بند کی جائے۔

برصغیر پاک و ہند میں آنے والے اولین صوفیاء جنہوں نے علمی و فکری سطح پر تصوف کی تعلیمات پھیلانے میں اہم خدمات سرانجام دیں ان میں حضرت علی ہجویریؒ کا نام لیا جاتا ہے۔ ہماری تاریخ کی بے بسی کا یہ عالم ہے کہ ہمیں معلوم ہی نہیں ہے کہ حضرت علی ہجویریؒ کب لاہور

وارد ہوئے اور انہوں نے کب وفات پائی، سبھی محض قیاس آرائیاں کرتے ہیں۔ مختلف مؤلفین کے تجویز کئے گئے سال وصال کے مابین چھ یا سات دہائیوں تک فرق پڑ جاتا ہے۔ اسی طرح آپ کی تصنیف کشف المحجوب کے زمانہ تالیف کا کچھ اندازہ نہیں ہے۔ پروفیسر محمد حبیب نے تو یہاں تک لکھ دیا تھا کہ حضرت علی ہجویریؒ نے کشف المحجوب عربی زبان میں تصنیف کی جسے بعدازاں خلیق احمد نظامی نے مسترد کرتے ہوئے لکھا کہ کتاب کی اصل زبان فارسی ہی تھی۔

داراشکوہ اپنی کتاب سفینۃ الاولیاء (مطبوعہ 1640) میں اطلاع دیتے ہیں کہ حضرت علی ہجویریؒ نے اپنی گرہ سے ایک مسجد تعمیر کروائی تھی لاہور کی دیگر مساجد کے مقابلے میں اس کا قبلہ رخ قدرے جنوب کی جانب تھا جس پر علماء نے اعتراض کیا۔ ایک روز آپ نے تمام علماء کو بلایا نماز پڑھائی اور پھر کہا کہ دیکھو درست قبلہ کی سمت کدھر ہے، سب کو اپنی کھلی آنکھوں سے قبلہ نظر آ جاتا ہے۔ اب اس واقعے کا اس سے قبل کہیں ذکر نہیں ہے۔ سفینۃ الاولیاء حضرت علی ہجویریؒ کی وفات کے چھ سو سال بعد تالیف ہوئی ہے داراشکوہ بغیر کسی حوالے کے یہ واقعہ حضرت علی ہجویری کی نسبت سے بیان کر دیتا ہے جبکہ فوائد الفواد میں (جو کہ چودھویں صدی عیسوی کے ابتدائی عشروں میں تالیف ہوئی) یہی واقعہ خواجہ حسن افغانی کی نسبت سے درج کیا گیا ہے (3)۔

جان اے سبحان (4) نے ہندوستان میں صوفی ازم کے آغاز کے حوالے سے تین اہم مزارات کا ذکر کیا ہے اول مزار حضرت بی بی پاک دامناں جو لاہور میں شملہ پہاڑی کے پاس محلہ محمد نگر میں ہے۔ دوئم مزار سید سالار مسعود غازی میاں جن کی مرقد بہرائچ میں ہے اور سوئم درگاہ حضرت علی ہجویریؒ ہے جو لاہور میں بھاٹی دروازے کے باہر واقع ہے۔ حضرت بی بی پاک دامناں کا زمانہ (81-680ء) بتایا گیا ہے جبکہ سالار مسعود غازی میاں کا وصال 20-719ء میں ہوا اور حضرت علی ہجویریؒ کا یومِ وصال 1072ء کے لگ بھگ بتایا جاتا ہے۔ مزارات حضرت بی بی پاک دامناں میں سات قبور ہیں جن میں چھ بیبیاں حضرت علیؓ کے گھرانے سے متعلق ہیں ان میں بی بی رقیہ یا بی بی حاج حضرت علیؓ کی بیٹی تھیں جبکہ بی بی حور، بی بی نور، بی بی گوہر، بی بی تاج اور بی بی شہباز حضرت علیؓ کے بھائی عقیل کی بیٹیاں تھیں جبکہ ساتویں قبر بی بی تنور کی بنی جوان کی خانساماں تھی۔ یہ بیبیاں زندہ ہی زمین میں دفن ہو گئی تھیں جہاں جہاں ان کے دوپٹے نظر آ رہے تھے وہیں قبور بنا دی گئیں۔ مختلف مورخین کے بقول حضرت علی ہجویری سے بھی قبل حضرت میراں

حسین زنجانیؒ 1005ء میں اوراس سے بھی پہلے حضرت سید اسمٰعیل شاہ بخاریؒ لاہور پنجاب میں تشریف لا چکے تھے۔ جب حضرت علی ہجویریؒ لاہور پہنچے اس سے قبل مسلمانوں کی ایک تعداد پہلے سے موجود تھی۔

پنجاب میں مزارات کی تعمیر کا سلسلہ کم وبیش نو صدیوں پر پھیلا ہوا ہے۔ ابتدائی طور پر حضرت علی ہجویریؒ کی درگاہ کی تعمیر لاہور میں ہوئی۔ ان کا وصال 1072ء میں ہوا۔ حضرت خواجہ فریدالدین گنج شکرؒ کا وصال پاک پتن میں 1265ء میں ہوا۔ بعدازاں ان کی قبر پر مزار کی تعمیر کی گئی۔ پنجاب میں مزارات کی تعمیری روایت کا غالب تاثر سہروردی سلسلے کے مزارات کا بنتا ہے جن کی تعمیر سلاطینِ دہلی کے دور میں ہوئی اِن میں اولین مزار حضرت بہاءالدین زکریاؒ ملتانی کا ہے جن کا سن وصال 1267ء ہے۔ سولہویں اور سترہویں صدی میں پنجاب میں قادری سلسلہ کے مزارات کی تعمیری روایت خوب پھلی پھولی۔ ان عمارات کی جمالیات نے جہاں مغل عہد تعمیر سے اثرات قبول کیے وہاں سہروردی سلسلے کے مزارات کی روایت سے بھی استفادہ کیا۔

حضرت علی ہجویریؒ کو ان کے حجرہ میں ہی دفن کر دیا گیا جبکہ غازی میاں ہندوؤں کے خلاف لڑتے ہوئے انیس سال کی عمر میں شہید ہو گئے۔ زہرہ بی بی نے غازی میاں کا مزار تعمیر کیا۔ حضرت علی ہجویریؒ کے نزدیک نقشبندی صوفیاء کی طرح اسلامی تصوف کا آغاز حضرت ابوبکر صدیقؓ سے ہوتا ہے۔ جبکہ دیگر سلاسل کے صوفیاء حضرت علیؓ کو نقطہ آغاز قرار دیتے ہیں۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ اسلامی تصوف کی جڑیں حضرت محمدؐ کی تعلیمات و شخصی زندگی سے ہی پھوٹتی ہیں۔ ہندوستان میں صوفیاء کے چار سلسلوں کا خصوصی ذکر ملتا ہے یہ سلاسل چشتیہ، سہروردیہ، نقشبندیہ اور قادریہ ہیں۔ دیگر سلاسل جیسے نظامی، شطاری وغیرہ انہی سلاسل کی توسیع ہیں۔

پنجاب میں سلسلہ چشتیہ کی اولین درگاہ حضرت بابا فریدالدین گنج شکرؒ کی ہے جو اس سلسلے کے پنجاب میں بانی بھی تھے آپ کا وصال 1265ء میں اجودھن موجودہ پاک پتن میں ہوا۔ آپ کے بیٹے شیخ نظام الدین کے اصرار پر آپ کو قریبی قبرستان کے بجائے اپنے حجرہ میں ہی دفن کیا گیا۔(5) سلسلہ چشتیہ میں چلہ کشی کو بنیادی اہمیت حاصل ہے اس کے علاوہ سماع یا قوالی کو بھی خصوصی اہمیت حاصل رہی ہے اس سلسلے کے بزرگوں نے توکل پر بہت زور دیا ہے جو کچھ نذر نیاز میں اکٹھا ہوتا رات سونے سے قبل مستحقین میں بانٹ دیتے اور اس بات پر یقین رکھتے تھے

بقول حضرت نظام الدین اولیاء کہ آنے والی صبح اپنے ساتھ ضروریات پورا کرنے کا سامان لے کر آئے گی۔

پنجاب میں اس سلسلے کے دیگر نمائندہ صوفیاء میں حضرت امام علی الحقؒ سیالکوٹ (متوفی 1287ء)، بدر الدین اسحاق پاکپتن (متوفی 1291ء)، خواجہ علاؤ الدین موج دریا پاکپتن (متوفی 1320ء)، خواجہ حسام الدین پاکپتن (متوفی 1335ء)، خواجہ نور محمد مہارویؒ چشتیاں (متوفی 1719ء)، شاہ محمد سلمان تونسویؒ تونسہ شریف (متوفی 1851ء)، خواجہ شمس الدین سیالویؒ (متوفی 1883ء)، خواجہ غلام فرید کوٹ مٹھن (متوفی 1901ء)، پیر مہر علی شاہ گولڑہ شریف (متوفی 1937ء) شامل ہیں۔

چشتیہ سلسلے کی درگاہوں کی عمارات میں جماعت خانے اور لنگر خانے لازم جزو رہے ہیں سلسلہ چشتیہ کے صوفیاء دولت اور در حکومت سے ہمیشہ دور رہے ہیں۔ بابا فرید الدین گنج شکرؒ کے وصال پر امیر خورد کی دادی نے کفن کے لئے اپنی سفید چادر دی جبکہ ان کی قبر کے لئے کچی اینٹیں ان کے گھر کے دروازے کو اکھاڑ کر حاصل کی گئیں یہی وجہ تھی کہ جب ان کو دفن کرنے کے لئے شہر سے باہر قبرستان لے جا رہے تھے تو ان کے بیٹے شیخ نظام الدین نے سختی سے روکا اور کہا کہ بعد میں اہل خاندان کا گزارہ کس طرح ہوگا(6)۔ یہی بنیادی وجہ ہے کہ سلسلہ چشتیہ کی درگاہیں اپنی تعمیر میں سادہ، کم قامت اور نسبتاً کم تزئین و آرائش کی حامل رہی ہیں۔ چشتی صوفیاء خود بھی چونکہ جلالی طبیعت کے نہ تھے اور عوام و خواص میں ایک ہی سطح پر گھل مل جاتے تھے لہٰذا ان کے مزارات کی عمارتی ساخت سے زائرین پر جاہ و جلال اور رعب طاری نہیں ہوتا بلکہ زائرین کے لئے خانقاہ کا ماحول بہت دوستانہ اور گھریلو سا رہتا ہے۔ خانقاہ میں مزار کی عمارت کی بجائے صاحب مزار کی قبر کو ہی مرکزیت حاصل رہتی ہے(7)۔

سلسلہ چشتیہ کے مزارات میں زائرین کو بیٹھنے کی سہولت مہیا کرنے کے لئے مزار کے گرد برآمدہ، بارہ دری یا غلام گردش کی تعمیر لازم جزو رہی ہے۔ یہ جگہ سماع کے لئے بھی استعمال ہوتی ہے(8)۔ سامان تعمیرات کے حوالے سے دیکھا جائے تو چشتیہ سلسلے کے مزارات عمومی طور پر اینٹ اور گارے کی چنائی سے تعمیر کئے گئے ہیں جن پر بعد ازاں چونے کا پلستر کیا گیا ہے جبکہ سہروردی اور قادری سلسلہ کے مزارات چھوٹی اینٹ اور چونے کی چنائی سے تعمیر کئے گئے ہیں چھتوں کے

لئے لکڑی اور اینٹوں کے گنبد، ہر دو طرح سے مزارات کی تعمیر نظر آتی ہے، اندرونی دیواروں پر تزئین و آرائش کے لئے بیل بوٹے اور قرآنی آیات کے نمونے کاشی ٹائل اور فریسکو ہر دو انداز میں دیکھنے کو مل جاتے ہیں۔ کئی مزارات میں سنگ مرمر کی جالیاں بھی خوبصورتی میں اضافہ کا سبب بنتی ہیں۔ گنبد کی بیرونی سطح پر چونے کا پلستر اور پکا قلعی کیا جاتا ہے یا سبز ٹائل لگا دی جاتی ہے البتہ کچھ جگہوں پر سبز رنگ گنبد خضریٰ کی نسبت سے کر دیا جاتا ہے۔ گنبد کے اوپر دھات کا کلس اور زیریں سطح پر چونے کے پلستر میں بیل بوٹے یا پتے عموماً دیکھنے کو مل جاتے ہیں۔

پنجاب میں سہروردی سلسلہ کو حضرت بہاؤالدین زکریاؒ ملتانی نے متعارف و پروان چڑھایا۔ آپ نے 1267ء میں رحلت فرمائی۔ سہروردی سلسلہ میں عوام اور خواص میں ہمیشہ امتیاز رہا ہے یہاں تک کہ سہروردی سلسلے کے صوفیاء کے حجروں میں داخل ہونے کے لئے عام لوگوں کو اجازت لینا پڑتی تھی۔ یہ صوفیاء ہمیشہ سے ہی حاکم وقت کے قریب اور اقتدار کے ایوانوں میں رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس سلسلے سے متعلق صوفیاء کے مزارات عالی شان، ارفع، خوبصورت اور تعمیراتی جمالیات کے اعلیٰ نمونے رہے ہیں (9)۔

سہروردی سلسلے کو پنجاب میں پروان چڑھانے میں شیخ صدرالدین ملتان (متوفی 1283)، حضرت جلال الدین بخاریؒ سرخ پوش اُچ شریف (متوفی 1291ء)، حضرت شاہ رکن عالمؒ ملتان (متوفی 1335ء)، مخدوم جہانیاں جہاں گشتؒ اچ شریف (متوفی 1383ء)، سید موسیٰ آہن گرؒ لاہور (متوفی 1519ء)، سید جھولن شاہ گھوڑے شاہ بخاری لاہور (متوفی 1594ء)، سید عبدالرزاقؒ نیلا گنبد لاہور (متوفی 1638ء)، حضرت شاہ دولہ دریائی گجرات (متووفی 1664)، شیخ جان محمد لاہوری (متوفی 1671) میاں وڈاؒ لاہور (متوفی 1674ء) وغیرہ کے علاوہ بے شمار دیگر صوفیاء شامل ہیں۔

سہروردی سلسلے میں صاحب مزار کی شخصیت کی طرح ان کے مزارات کی خوبصورتی، جاہ و جلال اور جمالیات زائرین پر ایک رعب طاری کرتے ہیں ان کو دیکھ کر خود ہی زائرین کے دلوں میں ایک فاصلے کا احساس پیدا ہوتا ہے جو حقیقی طور پر اس سلسلے کے صوفیاء اور عوام کے درمیان رہا ہے۔ سہروردی سلسلے کے یہ مزارات اس لئے بھی کشادہ بنائے جاتے تھے تاکہ خاندان کے دیگر افراد کی تدفین کے لئے جگہ میسر آسکے (10)۔ چشتیوں کی درگاہوں کے برعکس سہروردی سلسلے

کے مزارات کے اندر بے شمار قبور ہوتی ہیں اپنے آباءواجداد کے پہلو میں دفن ہونے کی روایت دیگر سلاسل میں بہت ہی کم نظر آتی ہے۔ ملتان اور اچ شریف کے یہ مزارات قلعہ کے اندر شاہانہ مقام پر موجود ہیں۔

شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کی وفات کے تین سو سال بعد پنجاب میں سلسلہ قادریہ کا تعارف سید محمد غوثؒ نے کرایا۔ کچھ عرصہ لاہور میں قیام کرنے کے بعد وہ اچ شریف میں متمکن ہوئے جو پہلے سے سہروردی سلسلے کے صوفیاء کا مرکز بن چکا تھا۔ سید محمد غوثؒ کا انتقال 1517ء میں ہوا اور اچ شریف میں دفن ہوئے۔ اچ گیلانیاں انہی کی نسبت سے ہے۔ پنجاب میں اس سلسلے کے دیگر صوفیاء میں سید عبدالقادر ثانی لاہور (متوفی 1533)، سید محمود حضوریؒ لاہور (متوفی 1535)، حضرت شاہ لطیف بری امام، اسلام آباد (متوفی 1543)، حضرت محمد غوثؒ المعروف بالا پیر اوکاڑہ (متوفی 1552ء)، شیخ داؤد بندگی کرمانیؒ شیر گڑھ (متوفی 1574ء)، حضرت موج دریا بخاریؒ لاہور (متوفی 1578)، حضرت موسیٰ پاکؒ شہید ملتان (متوفی 1592ء)، حضرت شاہ ابوالمعالیؒ لاہور (متوفی 1615ء)، حضرت میاں میرؒ لاہور (متوفی 1635ء)، سید غلام غوث لاہور (متوفی 1635)، حضرت شاہ جمالؒ قادری لاہور (متوفی 1639ء)، خواجہ بہاریؒ لاہور (متوفی 1655ء)، حضرت شاہ چراغؒ لاہور (متوفی 1658ء)، حضرت سلطان باہوؒ شورکوٹ (متوفی 1691ء)، شاہ عنایتؒ قادری لاہور (متوفی 1728ء)، عبدالقادر شاہ گدا لاہور (متوفی 1741ء) بابا بلھے شاہؒ قصور (متوفی 1758ء) اور سید شادی شاہؒ لاہور (متوفی 1806ء) وغیرہ شامل ہیں۔

سلسلہ قادریہ کے صوفیاء کے مزارات سہروردی سلسلے کے صوفیاء کے مزارات کی طرح تزئین و آرائش اور عظمت و سطوت نہیں رکھتے تاہم یہ سلسلہ چشتیہ کی طرح سادہ اور عام بھی نہیں ہیں۔ اپنے سطحی نقشہ اور روکار میں تو سہروردیوں جیسے ہیں مگر سادگی اور عمومیت چشتیوں جیسی جھلکتی ہے(11) چونکہ سلسلہ کے بانی سید محمد غوثؒ اچ شریف میں متمکن ہوئے جہاں سہروردی سلسلے کے خوبصورت عالی شان اور تزئین و آرائش سے بھرپور مزارات تھے لہٰذا اس تناظر میں قادری سلسلہ کے مزارات کو بھی ویسا تعمیر کرنا پڑا۔ دوسری اہم وجہ ان کا زمانہ ہے چونکہ یہ مزارات زیادہ تر پندرہویں اور سولہویں صدی میں تعمیر کیے گئے، جب مغلیہ حکمران ہندوستان کی سرزمین پر عالی شان

عمارات تعمیر کر رہے تھے چونکہ کاری گر اچھے میسر تھے لہٰذا اس عہد میں قادری سلسلہ کے مزارات بھی اپنے تناسب اور قامت میں بہتر بنائے گئے۔ قادری سلسلے کے صوفیاء کے مزارات طرزِ تعمیر میں نہ تو مغلیہ عہد کی عظیم الشان عمارات کے معیار تک پہنچتے ہیں اور نہ ہی تزئین و آرائش اور جمالیات میں سہروردی سلسلے کے مزارات کو چھوتے ہیں۔ البتہ ان مزارات کی عمارات قامت میں بلند، تناسب میں اونچی اور ان میں ہلکی پھلکی تزئین و آرائش دیکھنے کو مل جاتی ہے۔

ہندوستان میں نقشبندی سلسلہ کا تعارف خواجہ باقی باللہ بیرنگؒ نے کرایا جو مرشد کے حکم پر دہلی آئے۔ تین سال بعد ان کا وصال ہو گیا۔ تاہم سید احمد سرہندیؒ نے ہندوستان میں نقشبندی سلسلہ کو پروان چڑھایا۔ سید احمد سرہندیؒ کو عبدالقادر جیلانیؒ کی وصیت کے مطابق ان کا خرقہ پیش کیا گیا۔ سہروردی اور چشتی سلسلے کے صوفیاء کی ارواح نے بھی انہیں اپنے سلسلے کو آگے بڑھانے کی خواہش کا اظہار کیا۔ نقشبندی سلسلہ حضرت ابوبکر صدیقؓ سے جا ملتا ہے۔ سید احمد سرہندیؒ کا وصال 1625ء میں ہوا اور سرہند میں دفن ہوئے۔ پنجاب میں نقشبندی سلسلے کے نمائندہ شیخ طاہر لاہوریؒ (متوفی 1630ء) خواجہ خاوند حضرت ایشانؒ لاہور (متوفی 1642ء)، حضرت شیر ربانیؒ شرقپور (متوفی 1928ء) اور پیر جماعت علی شاہؒ نارووال ہیں۔ ان صوفیاء کے زیادہ تر نمائندہ مزارات آزاد کشمیر اور سرہند میں ہیں۔

پنجاب میں تمام سلاسل کے تعمیر ہونے والے مزارات کو دو واضح گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے اولین مربع یا مستطیل اور دوئم ہشت پہلو۔ یوں تو مربع پلان کے مزارات تقریباً تمام سلاسل کے صوفیاء کے ہاں مل جاتے ہیں تاہم قادری اور چشتی سلسلہ کے صوفیاء کے مزارات عموماً مربع یا مستطیل ہوتے ہیں۔ رابرٹ ہیلن برانڈ نے چار اضلاع سے تشکیل پانے والے اس پلان کو خلفائے راشدین کی نسبت سے جوڑا ہے(12) مگر یہ محض قیاس آرائی ہے اور حقیقت میں ایسا کوئی التزام نظر نہیں آتا۔ مزار کے اندر داخل ہونے کے لئے دروازہ عموماً جنوبی جانب رکھا جاتا ہے(13) تاہم موقع محل کی مناسبت سے یہ بعض اوقات شرقی یا غربی جانب بھی ہو سکتا ہے چونکہ شمالی جانب قبر کا سرہوتا ہے لہٰذا اس جانب دروازہ نہیں بنایا جاتا۔ بہت کم مثالیں ایسی ہیں جہاں ہوا یا روشنی کے لئے شمالی جانب کھڑکی یا سنگ مرمر کی جالی نصب کی گئی ہو۔ بعض اوقات مربع پلان بالائی سطح پر ہشت پہلو شکل اختیار کر لیتا ہے تاکہ گنبد کے لئے گردنے کی تعمیر کی جا سکے۔ مغل عہد

کے مزارات کم وبیش اسی انداز میں تعمیر کیے جاتے رہے ہیں۔

سہروردی سلسلے کے صوفیاء کے مزارات حجم اور تناسب میں بلند قامت ہونے کے سبب سطحی نقشہ میں مربع کے ساتھ ساتھ ہشت پہلو بھی تعمیر کئے گئے۔ حضرت بہاء الدین زکریاؒ کا مزار مربع ہے جبکہ شاہ رکن عالمؒ کا مزار ہشت پہلو ہے اچ شریف میں مربع یا مستطیل کے علاوہ ہشت پہلو مزارات کی تعمیر کی گئی۔ بصری حوالے سے بھی مزارات کی تقسیم دو سطح پر کی جا سکتی ہے۔ مربع یا ہشت پہلو سطحی نقشہ والے مزارات جن پر گنبد کی تعمیر کی گئی اور دوسری قسم مربع یا مستطیل سطحی نقشہ والے مزارات جن کی چھتیں لکڑی کی ہیں(14) اور لکڑی کے ستون ہی عمودی سہارے کے لئے استعمال کئے گئے ہیں۔ ہر دو صورتوں میں چھت کی زیریں سطح فریسکو، نقش ونگار یا کاشی کاری سے مزین کی جاتی رہی ہے۔

سہروردی سلسلے کے صوفیاء کے مزارات کے داخلی دروازوں پر اور چشتی سلسلے کے صوفیاء کے مزارات کے دو سے چار اطراف برآمدے کی تعمیر ایک اور امتیازی وصف کے طور پر سامنے آتی ہے جبکہ قادری سلسلے کے صوفیاء کے مزارات کے گرد برآمدے کی تعمیر شاید ہی کہیں کی گئی ہو۔ چشتی سلسلہ کے صوفیاء کے مزارات کے گرد یہ برآمدہ غلام گردش یا بارہ دری زائرین اور عقیدت مندوں کے بیٹھنے، نوافل پڑھنے یا سماع کے لئے استعمال ہوتی ہے۔ اور اس کی تعمیر سراسر ضروریاتی ہے نہ کہ جمالیاتی۔ اس کے برعکس سہروردی صوفیاء کے مزارات کے داخلی دروازوں پر برآمدے کی تعمیر نہ صرف جمالیاتی سطح پر عمارت کا حصہ قرار پاتی ہے بلکہ یہ جگہ بھی خاندان کے افراد کی تدفین کے لئے استعمال ہوتی رہی ہے(15)۔

قادری سلسلے کے صوفیاء کے مزارات کے ساتھ برآمدہ، غلام گردش یا بارہ دری کی تعمیر کا اہتمام نظر نہیں آتا البتہ جو امتیازی وصف ان مزارات کو دیگر سلاسل کے مزارات سے الگ کرتا ہے، وہ یہ کہ قادری سلسلے کے صوفیاء کے کم وبیش سبھی مزارات کے گرد بلند پلیٹ فارم تعمیر کیا جاتا رہا ہے(16)۔ یہ پلیٹ فارم مزار کی عمارت کو نواح سے بلند کر دیتا ہے اور زائرین کے بیٹھنے کے لئے استعمال ہوتا ہے اس کی اونچائی بعض اوقات چار فٹ تک جا پہنچتی ہے۔ اور یہ عمارت کے لئے کرسی کا کام کرتا ہے۔ قادری سلسلے کے مزارات کی جمالیات ایسی ہے کہ مزار کے گرد برآمدہ یا غلام گردش کی موجودگی اس کے بصری تاثر کو مجروح کرتی ہے۔ اس اہتمام کے پیچھے کیا وجہ رہی ہے

معاملہ تحقیق طلب ہے۔صوفیاء کے سلاسل سے ہٹ کر پنجاب میں مزارات پر اگر طائرانہ نگاہ ڈالی جائے تو ہمیں چند مزارات ایسے ملتے ہیں جن پر عمارت تعمیر نہیں کی گئی اور محض قبر کی نشانی ہے جو کھلے آسمان تلے بغیر چھت کے صدیوں سے موجود ہے جیسے یزمان بہاولپور میں مزار حضرت چنن پیر ہے جو صحرا میں واقع ہے۔اسی طرح ضلع جھنگ میں حضرت شاہ جیونہؒ کی قبر بغیر چھت کے موجود ہے۔

چند شہروں اور قصبوں کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ ان کے نام ان کی زمین میں دفن صاحب کرامات صوفیاء کے ناموں کی نسبت سے اپنا تشخص رکھتے ہیں جیسے میاں چنوں شہر درگاہ حضرت میاں چنوںؒ کی نسبت سے جانا جاتا ہے اسی طرح حضرت سخی سیدن شیرازیؒ کے مزار کی نسبت سے چواسیدن شاہ اور حضرت ہو بہو کلر کہار کی نسبت سے کلر کہار کا شہر آباد ہوا۔ساہیوال عارف والا روڈ پر بستی پناہ کبیر بھی حضرت پناہ کبیرؒ کے مزار کی نسبت سے پہچانی جاتی ہے۔پنجاب میں چند مزارات کا امتیازی وصف ان کا جغرافیائی وقوع ہے۔صاحب مزار نے اپنی زندگی میں کسی پہاڑی مقام پر گوشہ نشینی اختیار کی، فطرت سے محبت یا عبادت الٰہی میں یکسوئی کی تلاش اگر کسی صوفی کو ایسے پہاڑی مقام پر لے گئی تو دفن ہونے کے بعد یہ ویرانہ عقیدت مندوں کی توجہ کا مرکز بن گیا جیسے مزار عبدالسلام چشتی بڑا بھائی مسرور نارووال، مزار حضرت شاہ کمال چشتی قصور، یا پھر دربار سخی سیدن شیرازی یا دربار ہو بہو کلر کہار، شہری آبادی وبستی سے باہر دور الگ تھلگ واقع ہیں۔اسی طرح اچ شریف اور ملتان کے مزارات شہر کے بلند ترین مقامات اور قلعوں کے اندر تعمیر کئے گئے یہ جگہیں آج بھی شہروں کی سطح سے بلند ہیں۔کئی مزارات ایسے بھی ہیں جو تعمیر کے وقت شہری آبادی کے نواح میں واقع تھے جیسے درگاہ حضرت علی ہجویریؒ، مزار بابا بلھے شاہؒ، درگاہ حضرت میاں میرؒ، درگاہ شاہ دولہؒ دریائی، وغیرہ مگر شہروں کی توسیع اور آبادی میں اضافے کے سبب یہ مزارات آج شہری آبادی کے اہم مراکز کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں۔

صوفیاء کے مزارات پر عقیدت مندوں کی اہم ترین اور بنیادی رسم حاضری کی ہے جس میں زائرین وعقیدت مند درگاہ شریف پر حاضری دیتے ہیں اور سلام کرتے ہیں، کم وبیش ہر زائر دربار شریف پر آنے کے بعد یہ رسم ادا کرتا ہے بعض لوگ نوافل بھی ادا کرتے ہیں۔اس سلسلے کی توسیع سالانہ حاضری بھی ہے، سال کے جس روز صوفی یا شیخ کا وصال ہوا ہوتا ہے، اس روز زائرین کی

کثیر تعداد مزار شریف پر جمع ہوتی ہے۔ غسل شریف کی رسم ادا کی جاتی ہے، اس کے بعد چادر پوشی کی تقریب ہوتی ہے جس میں اہم شخصیات و وزراء، وزیراعظم، گورنر، صدر و سیکرٹری صاحبان شرکت کرتے ہیں۔ اسے سالانہ عرس کا نام دیا گیا ہے چھوٹے مزارات پر عرس کی تقریبات ایک روز میں ہی ختم ہو جاتی ہیں جبکہ بڑے مزارات پر یہ رسومات تین دن اور بعض مزارات پر دو سے تین ماہ تک جاری رہتی ہیں۔ گاؤں و نواحی علاقوں میں عرس کی تقریبات کے ساتھ کبڈی، بگدر، نیزہ بازی، کشتی کے علاوہ میلے اور تہوار کو بھی شامل کر لیا جاتا ہے گویا یہ اس علاقے کی ایک اہم ترین، مقبول ترین سماجی و معاشرتی سرگرمی بن جاتی ہے۔ عارضی دوکانات لگائی جاتی ہیں، جہاں خواتین کی دلچسپی کا سامان مٹھائیاں، سرکس، تھیٹر وغیرہ کا بندوبست کیا جاتا ہے۔

حضرت علی ہجویریؒ کے مزار شریف کی رسم غسل 9 محرم الحرام کو ہوتی ہے مگر عرس کی تقریبات 18 تا 20 صفر المظفر جاری رہتی ہیں 18 تاریخ کو چادر پوشی کی رسم کے بعد دودھ کی سبیل کا افتتاح کیا جاتا ہے جہاں زائرین کو مفت تین دن تک دودھ پلایا جاتا ہے۔ 19 اور 20 صفر المظفر کو دن کے وقت علماء، شیوخ مختلف مذہبی اور صوفیانہ موضوعات پر تقاریر کرتے ہیں ہر روز تین سے چار سیشن ہوتے ہیں جو صبح شروع ہو کر رات گئے تک جاری رہتے ہیں اسی طرح قوالی کی محفل بھی دو دن برپا رہتی ہے جہاں ملک بھر سے منتخب قوال عارفانہ کلام پیش کرتے ہیں جبکہ تیسرے روز رات کے وقت اختتامی دعا ہوتی ہے۔ عرس کے علاوہ دربار حضرت علی ہجویریؒ پر ہر ماہ کی دس تاریخ کو محفل ہوتی ہے، ہر ماہ کی آخری جمعرات کی رات بعد از نماز عشاء محفل نعت ہوتی ہے، اس کے علاوہ محفل میلاد کا انعقاد بھی کیا جاتا ہے۔

حضرت بابا فرید الدین گنج شکرؒ پاک پتن کے مزار پر عرس کی تقریبات کا آغاز 24 ذیقعد بعد از نماز مغرب ہو جاتا ہے اس وقت بعد از نماز مغرب سجادہ نشین دربار شریف کے اندر سرہانے کی طرف جالی کے ساتھ دھاگا باندھتے ہیں اس کو چلّہ باندھنا کہتے ہیں۔ 25 ذوالحج تا 5 محرم الحرام کو روزانہ چینی پر ختم شریف پڑھا جاتا ہے، چلّے اور چینی کی تقسیم کی جاتی ہے درگاہ شریف کا غلاف تبدیل کیا جاتا ہے جبکہ یکم تا پانچ محرم الحرام ہر روز بعد از نماز عصر سجادہ نشین سماع سنتے ہیں، کوڈیاں اور شکر تقسیم کی جاتی ہے۔ 5 تا 9 محرم الحرام کو زائرین کے لئے بعد از نماز مغرب بہشتی دروازہ کھول دیا جاتا ہے جو فجر کے وقت بند کیا جاتا ہے یہ دروازہ پہلے دو دن دیوان صاحب

(گدی نشین) کھولنے کا اعزاز حاصل کرتے ہیں جبکہ باقی دن ضلعی واوقاف انتظامیہ بہشتی دروازہ کھولنے کی سعادت حاصل کرتی ہے۔10 محرم الحرام صبح دس بجے دیوان صاحب مزار شریف کے غسل کی رسم ادا کرتے ہیں اور بعد از نماز مغرب رسم صندل ادا کی جاتی ہے اور یوں عرس کی تقریبات اختتام پذیر ہو جاتی ہیں۔

مزارات پر رسومات و تقریبات کے مقاصد خواہ کچھ بھی ہوں ان کی ترتیب و تنظیم اور انعقاد سے درگاہوں پر ہونے والی سرگرمی میں ایک نظم وضبط پیدا ہو جاتا ہے اور زائرین ایک ضابطے کے تحت ہر رسم پوری کرنے کے پابند ہو جاتے ہیں۔ اور یوں عرس کے تین دن انتہائی مصروف گزرتے ہیں۔ اولیاء کی قبور پر چادر پوشی کی روایت کو کعبہ پر غلاف چڑھانے سے بھی جوڑا جاتا ہے یہ بظاہر فضیلت کی نشانی ہے۔ برصغیر پاک و ہند میں اولیاء کرام کی قبر پر چادر پوشی کی روایت بہت قدیمی ہے مگر آج کل اس کو بھی شاہانہ عظمت سے جوڑ دیا گیا ہے چشتی سلسلہ سے متعلق جماعت خانوں میں زائرین کے لئے لنگر کا ایک اہتمام ہوتا تھا تا کہ دور دراز سے آنے والے مہمانوں کو کھانے کے لئے کچھ مل سکے آج مزارات پر لنگر کی پکوائی اور تقسیم ایک اہم رسم اور کاروبار کی شکل اختیار کر چکی ہے، درگاہوں کے باہر پرائیویٹ دیگیں پکانے والوں کی درجنوں دوکانیں کاروبار کی ایک شکل ہیں جہاں ہر وقت پکی پکائی دیگیں مہیا رہتی ہیں، اسی طرح وقف انتظامیہ زائرین کے لئے روزانہ حسب ضرورت دیگیں پکواتی ہے یہ چاول، نان حلوہ، دال روٹی کچھ بھی ہو سکتا ہے۔ صاحب ثروت عرس کے موقع پر اپنے لئے علیحدہ لنگر کا بندوبست کرتے ہیں لوگ قطاروں میں کھڑے ہو کر لنگر حاصل کرنا باعث خیر و برکت سمجھتے ہیں دربار چھوٹا ہو یا بڑا، لنگر کی تقسیم ضرور ہوتی ہے۔

خلیق نظامی نے لکھا ہے کہ ہندستان میں تصوف کے زوال کا آغاز مغل عہد حکومت میں ہو گیا تھا اس لئے کہ اس دور میں مزارات نے وقف جائیداد کی حیثیت حاصل کر لی تھی اور یہ متولیوں اور گدی نشینوں کیلئے محض آمدن کا ذریعہ بن گئے تھے۔ متولی یا گدی نشین مزار سے حاصل ہونے والی آمدن پر اپنا حق سمجھتے تھے اور باہم تقسیم کر لیتے تھے اسی آمدن پر ان کی گزر اوقات اور اخراجات کا انحصار تھا۔ متولیوں اور گدی نشینوں میں روحانی قوت اور تصوفانہ صلاحیت ناپید تھی بلکہ بری طرح مادیت پرستی میں پھنس کر رہ گئے تھے۔ ایسی صورت حال میں مزار پر ہونے والی سرگرمیوں،

رسومات اور حاضری کیلئے آنے والے عقیدت مندوں کیلئے خاطر خواہ سہولیات کا انتظام موجود نہ تھا۔ مزار سے ملحقہ وقف زمینوں کو متولی بیچ بیچ کر کھا رہے تھے۔ بے شمار اخلاقی وسماجی برائیاں جنم لینے لگی تھیں۔ مزارات کی تعمیر نو یا مرمت کا کام عموماً صاحب ثروت یا عقیدت رکھنے والی طوائفیں کروانے لگی تھیں۔ مغلیہ عہد میں تو بادشاہ عقیدت کی وجہ سے ان مزارات کو مالی معاونت اور نذرانہ جات پیش کرتے رہتے تھے مگر مغلیہ عہد کے زوال اور سکھ عہد کے دوران میں ان مزارات کا کوئی پرسان حال نہ تھا اور نہ ہی انتظامی سطح پر کوئی ایسا ڈھانچہ تھا جو مزار پر ہونے والی سرگرمیوں کو منظم کرتا یا یہاں سے حاصل ہونے والی آمدن زائرین کو سہولیات کی فراہمی کیلئے استعمال میں لاتا۔

برطانوی حکمرانوں نے ہندوؤں، مسلمانوں اور سکھوں کی مذہبی عبادت گاہوں اور ان سے ملحقہ وقف جائیدادوں کی دیکھ بھال اور انتظامی معاملات کی طرف توجہ الگ انداز سے دی۔ اس حوالے کا اولین ضابطہ ''بنگال کوڈ 1810ء'' ہے جس کے تحت بورڈ آف ریونیو کو تمام وقف جائیدادوں کے معاملات وانتظامات احسن طریق سے چلانے کے اختیارات دیئے گئے اور عوامی فلاح کی عمارات، سرائے، پلوں و دیگر نوع کی تعمیرات کی دیکھ بھال مرمت یا تعمیرِ نو کے لئے اخراجات اسی آمدن سے مختص تھے۔ کم وبیش نصف صدی تک بورڈ آف ریونیو یہ ذمہ داریاں پوری کرتا رہا۔ عملی طور پر حکومتی وریاستی معاملات جب حکومت برطانیہ کے معمولات کے مطابق چلنے لگے تو ان کی توجہ مذہبی عبادت گاہوں اور ان سے منسلک وقف جائیداد و دیگر آمدن کے ذرائع کی جانب مبذول ہوئی۔ ہندوؤں، سکھوں اور مسلمانوں کی مقدس مذہبی عبادت گاہیں و مزارات کی بہتر دیکھ بھال اور انتظامات کے لئے برطانوی حکومت نے (Religious Endowment Act 1863) کی منظوری دی۔ جس کے سیکشن چار کے تحت بورڈ آف ریونیو کو حکومتی احکامات جاری کئے گئے کہ وہ مساجد، منادر و گوردواروں سے منسلک وقف جائیداد و آمدن ٹرسٹی، منیجر یا سپرنٹنڈنٹ کے حوالے کردے۔ وقف جائیداد کے توارث میں اگر کچھ ابہام یا جھگڑے کا اندیشہ تھا تو اس کے لئے سول کورٹ کو با اختیار بنا دیا گیا کہ متنازعہ وقف جائیداد کی دیکھ بھال کی ذمہ داری کے لئے کوئی شخص مقرر کرتی ہے۔ ٹرسٹی، منیجر اور سپرنٹنڈنٹ کی حدود و قیود مقرر کرنے کے لئے اسی ایکٹ کے تحت تین یا زائد افراد پر مشتمل کمیٹی بھی تشکیل دینے کے بارے میں احکامات جاری کئے گئے اور اس کمیٹی کو وہ تمام اختیارات تفویض کئے گئے جو اس سے قبل

صرف بورڈ آف ریونیو کو حاصل تھے۔

کمیٹی کے اراکین کی اہلیت کے لئے دیگر کئی لازم شرائط عائد کی گئیں جیسے رکن کا تعلق اسی مذہبی عقیدے سے ہوگا جس سے متعلق وہ درگاہ، یا وقف جائیداد ہوگی، عمومی طور پر ایسے خواہش مند لوگوں کو رکن بنایا جائے گا جو دیکھ بھال اور انتظام کے لئے تیار ہوں اور اگر زیادہ لوگ ہوں گے تو بذریعہ الیکشن فیصلہ کیا جائے گا۔ یوں تو کمیٹی کے ہر رکن کو تاحیات رکنیت کا تحفظ دیا گیا تاہم سول کورٹ کو اختیار دیا گیا کہ اگر رکن غلط، غیر اخلاقی یا ناپسندیدہ مشاغل میں ملوث ہو تو اس کی رکنیت خارج بھی کی جاسکتی ہے، ہر ٹرسٹی، منیجر اور سپرنٹنڈنٹ کو پابند کیا گیا کہ وہ وقف کی آمدن وخرچ کا باقاعدہ حساب کتاب رکھے اور کمیٹی کو یہ اختیار دیا گیا کہ وہ سال میں کم از کم ایک مرتبہ آمدن وخرچ کے گوشوارے چیک کرنے کی مجاز ہوگی اور ٹرسٹی، منیجر یا سپرنٹنڈنٹ پابند ہوگا کہ جب سول کورٹ طلب کرے، آمدن وخرچ کا گوشوارہ سالانہ بنیاد پر پیش کرے۔ یہ کمیٹی ضلعی سطح پر یا ڈویژن کی سطح پر قائم کی گئی۔ منیجر ٹرسٹی یا سپرنٹنڈنٹ کے اوپر کمیٹی کو اختیار دیا گیا اور کمیٹی سے بالا اختیار عدالت کو حاصل تھا اور یوں مقامی لوگوں کی شمولیت بھی رہی اور حکومتی نگرانی بھی موجود رہی۔ عملی طور پر یہ ایک کامیاب تجربہ تھا۔ مگر وقت کے ساتھ جوں جوں وقف کی آمدن وخرچ میں اضافہ ہوتا گیا معاملات زیادہ پیچیدہ ہوتے گئے۔ اگلے پچاس برس تک مذہبی عبادت گاہوں، درگاہوں و مزارات پر ہونے والی تقریبات اور حاصل ہونے والی آمدن وخرچ ودیگر معاملات کی دیکھ بھال، انتظام وانتظامی امور کے لئے یہی انداز مروج رہا۔ درگاہوں پر عمومی طور پر حکومتی عمل دخل کے باوجود گدی نشینوں اور متولیوں کی بالادستی قائم رہی وہ من مانیاں اور اختیارات کا ناجائز استعمال کرتے رہے۔ سالانہ آمدن وخرچ کی مد میں جو اعداد وشمار حکومتی سطح پر ریکارڈ کے لئے پیش کئے جاتے، عرسوں ودیگر تقریبات پر ہونے والے اخراجات ان سے کئی گنا زیادہ ہو جاتے تھے مگر معاملات چلتے رہے۔

وقف جائیداد سے حاصل ہونے والی آمدن کے جمع وخرچ کے بہتر حساب کے لئے '' مسلمان وقف ایکٹ 1923 '' جاری کیا گیا۔ اس میں زیادہ تر پیش نظر وقف سے حاصل ہونے والی آمدن وخرچ اور دیگر مالی امور ہی رہے۔ اسی ایکٹ میں پہلی مرتبہ متولی کی اصطلاح متعارف کرائی گئی اور متولی کی تصریح وتوضیح کرتے ہوئے کہا گیا کہ متولی سے مراد ایک ایسا شخص ہے جس کو

زبانی یا دستاویزی طور پر مذکورہ وقف کی دیکھ بھال وانتظام کے لئے مقرر کیا گیا ہو یا پھر عدالت نے اس شخص کو اس کام پر مامور کیا ہو۔ اس ایکٹ میں متولی کی ذمہ داریوں اور فرائض کی صراحت بھی واضح طور پر کردی گئی اور ایکٹ جاری ہونے کے ساتھ احکامات جاری کیے گئے کہ متولی مذکورہ جائیداد سے حاصل ہونے والی آمدن و اخراجات کی باضابطہ تفصیلات کے بارے میں تفصیلی معلومات چھ ماہ کے اندر عدالت کو مہیا کرے۔ اس کے علاوہ دیگر جن معلومات کی فراہمی کے لئے متولی کو پابند کیا گیا اس میں ''وقف کی تشخیص کے لئے مناسب معلومات، وقف کے تمام ذرائع سے حاصل ہونے والی آمدن، گذشتہ پانچ سالوں میں وقف سے حاصل ہونے والی کل آمدن، حکومتی اخراجات و دیگر کرایہ جات کی تفصیل جو حکومت وقت جائیداد پر خرچ کرتی ہے، کل سالانہ اخراجات کا تخمینہ، متولی و دیگر ملازمین کی تنخواہیں و انفرادی الاؤنس و دیگر متعلقہ اخراجات کی تفصیل، وقف دستاویز وغیرہ شامل ہے''۔

''مسلمان وقف ایکٹ 1923ء'' کے پس پردہ اصل مقصد مالی بے ضابطگیوں کی نشاندہی و کنٹرول تھا اس کو مزید شفاف بنانے کے لئے یہ احکامات بھی جاری کئے گئے کہ وقف جائیداد کی آمدن وخرچ کے حساب کتاب کے گوشوارے عدالت میں پیش کرنے سے قبل کسی پیشہ ورانہ مہارت والی کمپنی سے ان کی پڑتال کرائی جائے تاہم متولی کو اجازت دی گئی کہ وہ اس مد میں وقف کی آمدن وخرچ کی پڑتال کے لئے وقف سے ہی اخراجات کی ادائیگی کرے۔ اور اگر متولی اپنے فرائض احسن طریق سے پورا نہ کرسکا تو اسے پانچ سو سے دو ہزار تک جرمانے کی سزا بھی سنائی جا سکے گی۔ اسی سلسلے میں قبل ازیں (The Charitable and Religious Trust Act 1920) کا نفاذ بھی کیا گیا جس کے پس پردہ کم وبیش یہی اغراض و مقاصد رہے ہیں جن کو 1923ء کے ایکٹ میں قدرے تفصیل اور جامعیت کے ساتھ پیش کیا گیا۔

قیام پاکستان کے بعد جب اس خطے میں صرف مسلمان قوم رہ گئی تو 1947ء کے بعد ایک مرتبہ پھر ضرورت محسوس کی گئی کہ وقف کی آمدن کے بہتر اور باضابطہ انتظام، وقف و نذرانہ جات کے حساب کتاب اور اس میں ہونے والی بے ضابطگیوں اور فراڈ کو روکنے کا خاطر خواہ انتظام کیا جائے اس مقصد کے لئے حکومت پاکستان نے (Charitable Funds Regulation of Collection) Act 1953 کا نفاذ کیا۔ ابتدائی طور پر اس ایکٹ کا نفاذ صرف کراچی کے

علاقے میں ہوا تاہم 1967ء کی تجدید کے بعد قبائلی علاقوں کے سوا پاکستان کے بقیہ تمام علاقوں پر اس ایکٹ کا اطلاق ہو گیا۔ اس ایکٹ میں پہلی مرتبہ Charitable Fund کی صراحت کی گئی اور اس سے مراد وصول ہونے والے وہ تمام عطیہ جات ہیں جو روپے یا دیگر کسی شکل میں خیرات و نذرانے کے مقصد کے لئے دیئے گئے ہوں۔ ان نذرانہ جات کا کسی فرد، خاندان، لوگوں کی جماعت کے لئے ثمرات و فوائد سے تعلق ہو سکتا ہے یا یہ عطیات کسی ادارے، ایسوسی ایشن یا انجمن سے متعلق ہو سکتے ہیں جس کے اغراض و مقاصد میں کسی مسجد، درگاہ، معذور بچوں کی بہتری، تعلیمی ادارہ، یا اس جیسے دیگر ادارے، غریبوں کی امداد، بیماروں کی مدد یا دیگر مذہبی تعلیمی و رفاہی یا امدادی نقطہ نظر شامل ہو۔

فیلڈ مارشل محمد ایوب خان نے جب بیسویں صدی کی چھٹی دہائی کے آخری سالوں میں ملک کا انتظام سنبھالا تو اقتدار میں آنے کے بعد اپنی توجہ مزارات، گدی نشینوں اور سجادہ نشینوں کی جانب مبذول کی۔ اس کے ذہن میں ہمیشہ یہ خدشات رہے کہ معاشرے میں یہی وہ عوامی اجتماع کی جگہیں ہیں جہاں عقیدت مند اور ارادت مند اکٹھے ہوتے ہیں جن کی اطاعت و ارادت غیر مشروط ہوتی ہے ایوب خان دیہی معاشرت سے بھی آگاہ تھا اور اس کے پیشِ نظر ملتان کے سہروردی، اچ شریف کے گیلانی اور بخاری، پاک پتن کے چشتی، سندھ کے پیر پگاڑا شریف کے اثر و رسوخ اور مریدین کا وسیع حلقہ بھی تھا۔ حکومتی معاملات کو احسن طریق سے چلانے اور اختیار مطلق حاصل کرنے کے لئے ایوب خان کو معاشرے کے اس گروہ کی قوت پر ضرب کاری لگانے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ ایوب خان ایک جانب تو مختلف مزارات پر ہونے والی رسومات میں شرکت کرنے لگا اور دوسری جانب اس نے بیوروکریسی کے افسران کو بھی ہدایات جاری کیں کہ وہ عرس کی رسومات، چادر پوشی و غسل وغیرہ کی تقریبات میں سرکاری طور پر شرکت کریں۔ ایوب خان خود بھی پیر آف دیول شریف کا مرید تھا اور دوسری جانب ان مزارات و وقف جائیدادوں کے بہتر انتظام و انتظامی کنٹرول کے لئے اور گدی نشینوں پر موثر اختیار حاصل کرنے کے لئے اس نے ''مغربی پاکستان وقف پراپرٹی آرڈیننس 1959'' جاری کیا۔ آرڈیننس کا بنیادی مقصد مغربی پاکستان کے مزارات و ملحقہ وقف جائیداد کے انتظام و انتظامی اختیارات کا لامحدود حصول تھا۔ وقف پراپرٹی آرڈیننس 1959ء میں پہلی مرتبہ وقف جائیداد کو وسیع تناظر میں دیکھا گیا اور یہ طے

کیا گیا کہ درج ذیل جائیدادیں اس ذیل میں آتی ہیں:

1- کسی بھی مسلمان کی جائیداد جو مستقل طور پر ایسے مقصد کے لئے مختص کی گئی ہو جو اسلام کی نظر میں (Religious)، (Pious) اور (Charitable) ہے۔

2- اگر ہندوستان میں رہ جانے والی وقف جائیداد کے بدلے میں پاکستان میں لوئی جائیداد دی گئی ہے تو وہ بھی وقف ہی کہلائے گی۔

3- اگر کوئی جائیداد وقف جائیداد کے بدلے میں خریدی جائے، یا باہم تبدیل کی جائے یا وقف سے حاصل ہونے والی آمدن سے خریدی جائے، وقف کی ذیل میں آئے گی۔

4- مزارات پر رکھے جانے والے کیش بکسوں سے حاصل ہونے والی آمدن یا خیراتی صد کے لئے دیئے جانے والے نذرانہ جات کو "Charitable Purpose" کے لئے ج کرنے کی یوں وضاحت کی گئی کہ جس سے غرباء کو فائدہ ہو، تعلیم، عبادت ادویات، مزارات دیکھ بھال و مرمت۔

وقف پراپرٹی آرڈیننس 1961ء میں وضاحت کی گئی کہ مسجد، تکیہ، خانقاہ، درگاہ یا دیگر ارات وزیارت گاہوں کے نام کی گئی جائیدادیں وقف کی ذیل میں آئیں گی۔ مزید یہ وضاحت ی گئی کہ واقف کی زندگی میں، اگر وہ چاہے تو، چیف ایڈمنسٹریٹر اوقاف وقف جائیداد کا انتظام نہیں سنبھال سکتا کہ جب تک وہ وصال نہ کر جائے۔ ان ایکٹوں کے تحت چیف ایڈمنسٹریٹر اوقاف کو مزارات پر ہونے والی رسومات، تقریبات، سرگرمیوں، اعراس، جائیداد، آمدن، خرچ، دیکھ بھال، انتظام، تعمیر و مرمت وغیرہ سب پر لامتناہی اختیار حاصل ہو گیا۔

تصوف اور دولت دراصل شروع سے ہی دو ایسے کنارے رہے ہیں جو ریل کی پٹریوں کی طرح باہم کبھی نہیں مل پائے۔ ایک اگر وصل حقیقی کی راہیں متعین کرتا ہے تو دوسرا دنیاوی آسائشوں کے حصول کی جانب دامن دل کھینچتا ہے لہٰذا صوفیاء نے فقر کو اپنایا، یہاں تک کہ فاقہ کشی سے جسم میں عبادت وریاضت کے لئے بھی توانائی نہ رہتی۔ کئی کئی دنوں تک حلق سے نیچے کچھ نہ اترتا یہاں تک کہ پانی بھی حسب ضرورت پیتے، زائرین جو کچھ بھی بخوشی نذر کرتے سب کچھ غرباء، درویشوں اور مساکین میں فوراً تقسیم کر دیتے چشتیوں کے ہاں نہ تو ارتکاز دولت کی جانب دھیان دیا جاتا اور نہ ہی ضروریات زندگی پوری کرنے کے لئے اناج وغیرہ کی ذخیرہ اندوزی کی

جاتی چشتی صوفیاء اس معاملے میں بہت واضح اور دوٹوک نظریات کے حامل تھے۔

صوفیاء نے اپنی زندگیوں میں تو سلاطینِ وقت سے نذر نیاز یا مدد معاش کچھ ایسے خوشگوار انداز میں قبول نہ کی بلکہ اس سے دور ہی بھاگتے رہے مگر ان صوفیاء کے وصال کے بعد جب بادشاہ مزارات پر حاضری کے لئے آئے تو پہلے پہل مزارات کی تعمیر نو و مرمت کے لئے مالی امداد کا سلسلہ شروع کیا۔ عرس کے موقع پر خصوصی طور پر لنگر پکانے کے لئے بادشاہ کی خصوصی معاونت رہی، رات کے وقت درگاہ میں روشنی کے لئے دیے جلائے جاتے تھے، تیل کے لئے بادشاہ شاہی خزانے سے رقم مختص کر دیتا، اناج کی بوریاں لنگر کے لئے بھجوا دیتا اور جب اس کی کوئی دلی مراد بر آتی تو نوازشات اور سخاوت کے دروازے کھول دیئے جاتے، درگاہ کے خدّاموں اور گدّی نشینوں کے لئے بھی مدد معاش کے طور پر کچھ نہ کچھ مقرر کر دیا جاتا۔

تحقیقات چشتی (1864ء) کے مصنف نے دربار شریف حضرت بی بی پاک دامناں لاہور اور درگاہ حضرت علی ہجویریؒ سے حاصل ہونے والی آمدن و نذرانہ جات کی تقسیم کا طریقہ کار نہایت تفصیل سے بیان کیا ہے۔ نور احمد چشتی دربار حضرت بی بی پاک دامناں کے بارے میں لکھتے ہیں (17) کہ یہاں پر پہلے چار مجاور تھے جن میں سے ایک لاوارث فوت ہو گیا۔ آج کل تین مجاور ہیں عظیم شاہ، اللہ دین اور محمد بخش۔ چوتھا وارث جو لاوارث فوت ہوا اس کا حصہ عظیم شاہ اور اللہ دین نصفا نصفی لیتے ہیں۔ سال بھر میں کل اڑتالیس جمعرات آتی ہیں ان میں سے ساڑھے انیس جمعرات کی آمدن اللہ دین لیتا ہے اور ساڑھے انیس جمعرات کی آمدن عظیم شاہ وصول کرتا ہے، بقیہ نو جمعراتوں کی آمدن محمد بخش کو ملتی ہیں۔ اسی طرح ہر مہینے میں سے بارہ دن عظیم شاہ، بارہ دن اللہ دین اور چھ دن محمد بخش چڑھت آمدن لیتا ہے۔ اس طرح قبرستان میں جو میّت دفن ہونے کے واسطے آتی ہے، اس سے ملنے والی آمدن بھی تقسیم ہوتی ہے مثلاً اگر ایک روپیہ ملے تو پانچ آنہ حق گورکنی ہے جبکہ گیارہ آنہ سجادگان میں درج بالا نسبت سے بانٹ لیا جاتا ہے تاہم عرس کے روز خرچ و چڑھت مشترک رہتی ہے۔ حضرت بی بی پاک دامناں کے مجاورین نے درگاہ سے حاصل ہونے والی آمدن کی تقسیم دنوں کے حساب سے کر رکھی ہے۔ اب ان دنوں میں جس کی قسمت میں جو کچھ ہوتا ہے مل جاتا ہے۔ یہ تقسیم 1967ء تک چلتی آ رہی ہے اس کے بعد اوقاف ڈیپارٹمنٹ نے دربار حضرت بی بی پاک دامناں کو اپنے انتظامی کنٹرول میں لے لیا اور یوں یہاں سے حاصل

ہونے والی تمام آمدن سنٹرل اوقاف فنڈ میں جانے لگی۔

1960ء سے درگاہ حضرت علی ہجویریؒ بھی محکمہ اوقاف کے انتظامی کنٹرول میں ہے اور یہاں سے حاصل ہونے والی تمام آمدن محکمہ اوقاف کے سنٹرل اوقاف فنڈ میں جاتی ہے۔ اس سے قبل درگاہ سے حاصل ہونے والی آمدن مجاورین میں تقسیم ہوتی تھی، یہ مجاور حضرت علی ہجویریؒ کے اولین مجاور شیخ ہندی کی اولاد میں سے تھے جو پہلے رائے راجو کے نام سے پنجاب کا نائب حاکم تھا، مسلمان ہوکر مرید ہوگیا۔ ان کے ہاں بارہ پشتوں تک ایک ہی بیٹا پیدا ہوتا رہا۔ تب تک آمدن کی تقسیم کا کوئی مسئلہ نہ پیدا ہوا۔ اکبر کے عہد میں شیخ لطف اللہ مجاور تھا اس کے بعد ان کی اولاد میں اضافہ ہونے لگا۔ تحقیقات چشتی کے مصنف نور احمد چشتی کے مطابق، درگاہ سے حاصل ہونے والی تمام آمدن مجاورین میں برابر تقسیم ہوتی رہی (18)۔ یعنی جب بھی کوئی لڑکا یا لڑکی پیدا ہوتا تو اس کا حصہ جاری ہو جاتا اور جب بھی کوئی مر جاتا تو اس کا حصہ درگاہ حضرت علی ہجویریؒ سے حاصل ہونے والی آمدن میں سے بند ہو جاتا۔ اسی طرح اگر مجاورین میں کوئی غیر حاضر ہو جاتا یا کسی دوسرے ملک چلا جاتا تب بھی اس کا حصہ بند ہو جاتا اور جب وہ واپس آتا تو اس کا حصہ آمدن میں سے جاری ہو جاتا، یہ دستور کئی صدیوں تک مجاورین کے درمیان جاری رہا۔ یہاں تک کہ 1960ء میں محکمہ اوقاف نے درگاہ علی ہجویریؒ کو اپنے انتظامی کنٹرول میں لے لیا اب ان مجاورین کو یہاں سے حاصل ہونے والی آمدن میں سے کچھ بھی نہیں ملتا۔ اوقاف کے انتظامی کنٹرول سے قبل حضرت علی ہجویریؒ کی درگاہ کے احاطے میں ان مجاورین کی نشست گاہیں تھیں جہاں یہ کپڑا بچھا کر بیٹھ جاتے اور اگر کوئی ارادت مند ان کو علیحدہ چڑھاوا کچھ دے جاتا تو یہ تمام ان کا اپنا حصہ ہوتا اور دوسرے کی اس میں شمولیت نہ ہوتی اور جو چڑھاوا خانقاہ معلیٰ پر ہوتا اس میں سب برابر کے حصہ دار ہوتے۔

وہ مزارات جہاں متولیوں اور گدی نشینوں کی گزر اوقات دربار کے نذرانہ جات پر تھی، وہاں وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ گدی نشینوں کی اولادوں میں اضافہ کے سبب حصہ داروں میں اضافہ ہوتا گیا اور یوں فی کس آمدن کی شرح کم ہوتی گئی اس آمدن کی شرح کو بڑھانے کے لئے بیسویں صدی کے نصف تک گدی نشین و متولی مختلف طریقہ کار اختیار کرتے رہے۔ درگاہ شریف پر حاضری دینے والوں کو بڑھ چڑھ کر شیخ کی کرامات بیان کرتے رہے کہ کن کن موقعوں پر کن لوگوں کی شیخ نے کس طرح مدد کی، ان مصدقہ یا غیر مصدقہ کرامات کے سبب زائرین کے دلوں میں

اپنے مسائل کے حل اور امیدوں کے بر لانے کی ایک امید سی پیدا ہو جاتی اور یوں زائرین اس امید کی ڈور سے بندھے بار بار درگاہ شریف کی جانب کھنچے چلے آتے۔ جب بھی درگاہ پر حاضری کے لئے آتے حسب استطاعت درگاہ شریف کے لئے کچھ نہ کچھ نذرانہ جات و نقدی کی صورت میں ضرور لے کر آتے۔ گدی نشینوں نے اس مقصد کے لئے مزار شریف کے ارد گرد نشست گاہیں بنا رکھی تھیں جہاں وہ باقاعدگی سے بیٹھتے اور زائرین کو فیوض و برکات سے نوازتے۔

وہ درگاہ جہاں زائرین کی تعداد قدرے کم ہوتی، اس درگاہ سے کسی ایسے بڑے صوفی یا بزرگ کی نسبت پیدا کر لی جاتی ہے تاکہ لوگ اس نسبت سے کم آباد درگاہ پر بھی حاضری اور نذرانہ جات دینے کے لئے تشریف لائیں اور یوں اس طرح زائرین کا رخ موڑنے کا یہ ایک موثر طریقہ ثابت ہوتا۔ پہلے صرف عرس کے ایام میں عارضی دوکانات لگائی جاتی تھیں اب یہ دوکانات سارا سال چلتی رہتی ہیں اور کاروبار ہوتا رہتا ہے۔ وقف انتظامیہ کرایہ کی مد میں ان دوکانات سے خاصی آمدن حاصل کرتی ہے۔ دربار حضرت بی بی پاک دامناںؒ تک جانے والی لمبی گلی کے دونوں اطراف بے شمار دوکانیں سجائی گئی ہیں۔ درگاہ علی ہجویریؒ پر خواجہ معین الدین چشتیؒ کی چلہ کشی اور چلہ گاہ کی اختراع کی ضرورت گدی نشینوں کو کیوں پیش آئی، جواب میں ایک ہی واضح دلیل نظر آتی ہے کہ عہد مغلیہ میں درگاہ اجمیر شریف پر مغل بادشاہوں کی نوازشات کے ڈھیر لگے ہوئے تھے لہٰذا حضرت علی ہجویریؒ کی درگاہ پر ان کی چلہ کشی کی کہانی دراصل زائرین اور ان کے نذرانہ جات کا رخ اس جانب موڑنے کی ایک کاوش نظر آتی ہے۔ سال 2006ء سے 6 رجب المرجب کو حضرت علی ہجویریؒ کے مزار شریف پر واقع چلہ گاہ خواجہ معین الدین چشتیؒ کی نہ صرف غسل کی رسم ادا کی گئی ہے بلکہ گذشتہ دو تین سالوں سے نہایت تزک و احتشام سے خواجہ معین الدین چشتیؒ کا عرس سرکاری سطح پر یہاں بھی اجمیر شریف کے متوازی منایا جاتا ہے۔

بالکل انہی بنیادوں پر حضرت عزیز الدین پیر مکی کے گدی نشینوں نے یہ بات مشہور کر رکھی ہے کہ حضرت عزیز الدین پیر مکی حضرت علی ہجویریؒ کے مرشد تھے اور آپ کا حکم ہے کہ میری درگاہ پر آنے سے قبل میرے مرشد کی قبر پر حاضری ضروری ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ حضرت عزیز الدین پیر مکیؒ (متوفی 1215) کا وصال حضرت علی ہجویریؒ کی وفات کے کم و بیش 147 سال بعد ہوا۔ ایسی ہی ایک صورت ہمیں حضرت بی بی پاک دامناں کے مزار پر نظر آتی ہے جہاں مشرقی

دیوار پر سنگ مرمر کی ایک سِل کے اوپر یہ لکھا ہوا ہے۔ ''یہ وہ مقام ہے جہاں حضرت علی ہجویریؒ حاضری کے لئے آیا کرتے تھے۔''

ایسا ہی معاملہ درگاہ حضرت سلطان باہوؒ سے منسوب ہے کہ جہاں یہ مشہور کر دیا گیا ہے کہ حضرت سلطان باہوؒ کا حکم ہے کہ میرے مزار پر حاضری سے قبل میرے مائی باپ کے مزار واقع شور کوٹ پر حاضری دی جائے، حالانکہ حضرت سلطان باہوؒ کے والدین کے مزارات مبینہ طور پر ملتان میں ہیں، حقیقی صورتحال یہ ہے کہ دو تین پشت پیچھے گدی نشینوں میں درگاہ سے منسوب جائیداد و ذرائع آمدن کی تقسیم ہوئی تو یہ درگاہ حضرت سلطان باہوؒ ایک بھائی کو مل گئی جبکہ مائی باپ کے مزارات وان سے منسلک سینکڑوں ایکڑ زمین دوسرے بھائی کو مل گئی۔ ان سب کہانیوں کے پیچھے دراصل معیشت کی کہانی چھپی ہوئی ہے یہ ساری کہانیاں زائرین کو اپنی جانب متوجہ کرنے اور بلانے کے طریقہ کار ہیں، زیادہ زائرین کی حاضری کا مطلب زیادہ آمدن ہے، زیادہ نذرانہ جات ہے اور یہی مطمع نظر ہوتا ہے ان تمام گدی نشینوں کا جو یہ کہانیاں پھیلاتے ہیں۔

مشرقی پاکستان کی علیحدگی کے بعد جب پاکستان میں وفاقی حکومت بنائی گئی تو اوقاف فیڈرل کنٹرول ایکٹ 1976ء کے تحت ذوالفقار علی بھٹو نے ملک کے تمام مزارات و وقف جائیدادوں کو وفاقی تحویل میں لے لیا اور نگرانی کے لئے ایڈمنسٹریٹر جنرل آف پاکستان کی تقرری کی جبکہ چاروں صوبوں میں چیف ایڈمنسٹریٹر اوقاف مقرر کیئے گئے مگر یہ تجربہ کامیاب نہ رہا اور یوں اوقاف فیڈرل کنٹرول ایکٹ 1979ء کے تحت تمام وقف جائیداد کو صوبائی حکومتوں کی تحویل میں دے دیا گیا اور یوں صوبائی سطح پر انتظام و انتظامی کنٹرول کے لئے وقف پراپرٹی آرڈیننس 1979ء جاری کیا گیا۔ جس کے تحت محکمہ اوقاف پنجاب کا تنظیمی ڈھانچہ صدر دفتر اور زونل دفاتر پر مشتمل ہے۔ صدر دفتر میں سیکرٹری / چیف ایڈمنسٹریٹر اوقاف کے ساتھ فنانس، اسٹیٹ، پراجیکٹس، ایڈمنسٹریشن اور مذہبی امور کے ڈائریکٹوریٹ ہیں جبکہ پنجاب کی آٹھ ڈویژن میں آٹھ زونل دفاتر کے علاوہ دربار داتا صاحب، دربار بابا فریدؒ اور بادشاہی مسجد کو علیحدہ علیحدہ زون کا درجہ بہتر انتظامی امور کے پیش نظر دیا گیا ہے۔ پاکپتن زون (دربار بابا فریدؒ) میں پاکپتن، ساہیوال اور اوکاڑہ کے اضلاع کے مزارات بھی شامل ہیں۔ آج خود مختار ادارہ ہونے کے باوجود محکمہ اوقاف پنجاب صوبے کے چونتیس محکموں میں ایک اہم محکمہ سمجھا جاتا ہے۔ اس کا مالی سال 13-2012 کا سالانہ

بجٹ 129.15 کروڑ تک پہنچ چکا ہے۔ محکمہ اوقاف کو سال 12-2011ء میں کرایہ جات کی مد سے حقیقی آمدن 12.22 کروڑ روپے، ٹھیکہ جات زرعی اراضیات سے 19.09 کروڑ، کیش بکسز سے 48.85 کروڑ، حفاظت پاپوش کے ٹھیکہ جات سے 3.67 کروڑ، گل فروشی سے 53.25 لاکھ روپے حاصل ہوئے۔ سال 11-2010 اور 12-2011 کے عرصہ میں پنجاب میں مزارات پر بم دھماکوں، امن عامہ کی غیر تسلی بخش صورتحال کی وجہ سے زائرین کی حاضری کم رہی اور اس کا براہ راست اثر مزارات سے حاصل ہونے والی کیش بکسز کی آمدن پر پڑا اور 50.93 کروڑ کے بجائے یہ آمدن کم ہو کے 48.85 کروڑ روپے ہوئی۔ حفاظت پاپوش کے ٹھیکہ جات کی مد میں بھی 12-2011ء میں 4.10 کروڑ کے بجائے 3.67 کروڑ روپے کی آمدن محکمہ اوقاف کو حاصل ہوئی۔ امنِ عامہ کی خراب صورتحال کا سب سے زیادہ دھچکا لاہور زون کی سالانہ آمدن کو لگا جو کہ طے کردہ ہدف 18.897 کروڑ روپے سے کم ہو کر 15.518 کروڑ روپے ہوگئی۔ درگاہ حضرت داتا گنج بخش علی ہجویری سے محکمہ کو سالانہ 22.96 کروڑ روپے کی آمدن ہوتی ہے جس سے 6.60 کروڑ روپے داتا دربار فری ہسپتال کی ذیل میں خرچ ہوتے ہیں، خواتین کے لئے دستکاری سکول موجود ہے، قرآن پڑھانے کے لئے مدرسہ، مرکز معارف اولیاء، لائبریری جیسی سہولیات موجود ہیں پانچ کنال اور چند مرلے کے رقبے پر محیط دربار آج 58 کنال کے احاطے میں پھیل گیا ہے۔ 1989ء میں محکمہ اوقاف نے گیارہ کروڑ کی لاگت سے مسجد داتاؒ دربار اور 1999ء میں چونتیس کروڑ کی لاگت سے سیمنار ہال، مدرسہ معارف اولیاء، لائبریری، پارکنگ، سماع ہال، لنگر خانے، دفاتر، تبرکات گیلری اور مغل طرز کا باغ بنایا ہے۔ اسی طرح دربار بابا فریدؒ پاک پتن، دربار حضرت شاہ حسینؒ، دربار بابا بلھے شاہؒ، دربار سخی سیدن شیرازیؒ سے ملحقہ نئی مساجد کی تعمیر کا کام مکمل ہو چکا ہے۔ محکمہ اوقاف حکومت پنجاب سے اپنے اخراجات کیلئے کسی قسم کی مالی معاونت حاصل نہیں کرتا۔ اس کی آمدن کے ذرائع اپنے ہیں چھہتر ہزار ایکڑ وقف زرعی اراضی محکمانہ ملکیت میں ہے پانچ سو سے زائد مزارات اور پانچ سو سے زائد مساجد کا انتظام محکمہ اوقاف اپنے پنجاب کے ذمہ ہے۔ محکمہ اوقاف سالانہ بجٹ کا چھٹا حصہ مزارات کی تعمیر و توسیع پر خرچ کرتا ہے۔

مزار و مسجد حضرت داتا گنج بخش علی ہجویریؒ کی تعمیر و توسیع کے لئے باون کنال رقبہ خرید اگیا اور اس پر چار لاکھ ساٹھ ہزار مربع فٹ کی تعمیر کی گئی ہے۔ دربار خواجہ فرید الدین گنج شکرؒ کی توسیع

کے لئے محکمہ اوقاف نے 1988ء میں دس مرلے کا پلاٹ پانچ لاکھ روپے کے عوض خریدا۔ 30- مئی 1997ء کو مزید توسیع کے لئے ایک کنال سولہ مرلے کی اراضی مبلغ تیس لاکھ روپے میں خریدی۔ وزیراعظم محترمہ بے نظیر بھٹو کی ہدایات کے مطابق داخلی راستے کی توسیع و زائرین کو سہولیات مہیا کرنے کے لئے جنوبی جانب دو کنال کا رقبہ ایک کروڑ سات لاکھ روپے میں خریدا گیا۔ دربار و مسجد حضرت شاہ دولہؒ دریائی گجرات کی تعمیر و توسیع کے لئے حکومت پنجاب نے 26- دسمبر 2002ء کو 6 کنال اور 4 مرلہ ملحقہ رہائشی و کمرشل رقبہ خریدنے کے لئے گزٹ نوٹیفیکیشن جاری کیا اور فیز اول میں 2 کنال 18 مرلہ کا رقبہ خریدنے کے لئے ایک کروڑ تینتالیس لاکھ روپے کا تخمینہ لگایا ہے۔ اسی طرح دربار بابا بلھے شاہؒ کے توسیعی منصوبہ کے لئے ملحقہ دو کنال زمین کی خریداری کے لئے ایک کروڑ سے زائد رقم درکار ہے۔

مئی 1987ء میں جب جنرل محمد ضیاء الحق نے خواجہ فریدالدین گنج شکرؒ پاک پتن کے مزار پر حاضری دی تو خواہش کا اظہار کیا کہ حضرت داتا گنج بخشؒ کے کمپلیکس کی طرز پر یہاں بھی تعمیرات کا سلسلہ شروع کیا جائے۔ اس سلسلے میں بعدازاں 26- مئی 1993ء کو محمد نواز شریف نے مسجد کی تعمیر کا سنگ بنیاد بھی رکھا۔ بعدازاں 2- مئی 1994ء کو محترمہ بے نظیر بھٹو نے لاہور کا دورہ کیا اور گورنر ہاؤس میں دربار حضرت بی بی پاک دامناں اور دربار بابا فریدالدین گنج شکرؒ پاک پتن میں زائرین کی سہولیات اور ترقیاتی کاموں کی خواہش کا اظہار کیا اور احکامات جاری کئے۔ سال 1995-96 میں محکمہ اوقاف نے 52 لاکھ روپے دربار بی بی پاک دامناںؒ کی تعمیرات پر صرف کئے جبکہ محترمہ بے نظیر بھٹو نے وزیراعظم ہاؤس اسلام آباد میں بابا فریدؒ کمپلیکس کے لئے نیس پاک (NES PAK) کے تیار کردہ ڈیزائن کی منظوری 23- جولائی 1995ء کو دی اور اس کی تعمیر کے لئے بارہ کروڑ روپے کے فنڈز مختص کئے۔

بابا بلھے شاہ کمپلیکس کی مجموعی تعمیراتی لاگت کا تخمینہ ساڑھے چار کروڑ روپے تھا۔ اس کے اولین فیز، جس میں مسجد کی تعمیر شامل تھی کا افتتاح گورنر پنجاب خالد مقبول نے فروری 2002ء میں کیا۔ مسجد کی تعمیراتی لاگت ایک کروڑ ستاسی لاکھ روپے آئی جبکہ 18 ستمبر 2003ء کو وزیراعظم پاکستان میر ظفر اللہ جمالی نے نہ صرف بابا بلھے شاہ کمپلیکس کے ماسٹر پلان و ڈیزائن کی منظوری دی بلکہ اعلان کیا کہ اس کی تعمیر کے لئے ڈیڑھ کروڑ روپے وفاقی حکومت اور ڈیڑھ کروڑ روپے صوبائی

حکومت مہیا کرے گی۔ دربار مسجد و دیگر عمارات مکمل ہو چکی ہیں۔ داخلی دروازے کیلئے زمین خریدنے کی ضرورت ہے تاکہ کمپلیکس کی اصل شکل تکمیل پا سکے۔

اوقاف میں مزارات سے جن مدات میں آمدن حاصل کی جاتی ہے ان میں کم و بیش 55 فیصد کیش بکس سے حاصل ہونے والی آمدن ہے جبکہ 44 فیصد کے قریب زرعی اراضیات حفاظت پاپوش اور گل فروشی کے سالانہ ٹھیکے سے آمدن حاصل کی جاتی ہے۔ وقف زمینوں پر تعمیر کی جانے والی شہری عمارات سے بھی کرائے کی مد میں آمدنی حاصل کی جاتی ہے۔ اوقاف ڈیپارٹمنٹ کا سالانہ بجٹ بنتا ہے، سالانہ آڈٹ ہوتا ہے، سالانہ بجٹ میں آمدن کا ایک حصہ مزارات کی تعمیر نو اور مرمت پر خرچ کیا جاتا ہے۔

محکمہ اوقاف پنجاب نے کیش بکس میں اکٹھی ہونے والی آمدن کو بحفاظت سنٹرل اوقاف فنڈ میں جمع کروانے کے لئے ٹھوس بنیادوں پر چند اقدام کر رکھے ہیں۔ مختلف مزارات پر رکھے ہوئے کیش بکسز کی کشادگی کے لئے پورے سال کا ایک مطبوعہ پروگرام تشکیل دیا جاتا ہے۔ ضلعی انتظامیہ پہلے سے آگاہ ہوتی ہے۔ اہم مزارات پر کشادگی کے لئے منیجر/ایڈمنسٹریٹر، خطیب اور بینک آفیسر پر مشتمل تین رکنی کمیٹی بنائی گئی ہے۔ ہر کیش بکس پر تالہ لگا ہوتا ہے جس پر سرکاری سیل لگائی جاتی ہے۔ جمعہ کے روز کہیں بھی کیش بکس کی کشادگی نہیں کی جاتی صرف حضرت علی ہجویریؒ لاہور کے مزار پر 39 کیش بکس رکھے گئے ہیں اور ہفتے میں تین دن کیش بکس کی کشادگی کی جاتی ہے، عرس کے ایام میں روزانہ کیش بکس کی کشادگی کی جاتی ہے۔ دور دراز کے ایسے چھوٹے مزارات جہاں آمدن کم ہے، محکمہ اوقاف پنجاب ان کو سالانہ بنیاد پر ٹھیکے پر دے دیتا ہے اسی طرح چند مزارات ایسے ہیں جو سڑک کے کنارے واقع ہیں اور گزرنے والی بسوں اور گاڑیوں میں سے مسافر کرنسی نوٹ نذرانے کے طور پر پھینک دیتے ہیں ایسی صورت میں محکمہ اوقاف نے مزارات کو سالانہ بنیاد پر چلتی ٹریفک کے ٹھیکہ پر دیا ہوا ہے۔ اسی طرح زرعی زمینوں کو بھی ٹھیکے پر دینے کے لئے محکمہ اوقاف نے چند قوانین وضع کر رکھے ہیں۔ زرعی زمینوں کے ٹھیکہ جات سالانہ بنیاد پر دیئے جاتے ہیں اگر پچھلے سال والا شخص اگلے سال کے لئے ٹھیکہ لینا چاہے تو اس کو سہولت دی گئی ہے کہ وہ گذشتہ رقم سے 10 فیصد دوسرے سال کے لئے اور پھر مزید دس فیصد تیسرے سال کے لئے بڑھا کر ٹھیکہ جاری رکھ سکتا ہے۔ نیلامی کے لئے اخبارات اور اشتہارات کے ذریعے وقت،

موقع اور جائیداد کی تشہیر کی جاتی ہے۔

مزارات پر آمدن کا اہم ترین ذریعہ نذرانہ جات ہوتے ہیں جو زائرین عقیدت کی بنا پر صاحب مزار کو پیش کرتے ہیں پہلے پہل تو یہ نذرانہ جات دستی دیئے جاتے تھے یا رخصت کے وقت دری کے نیچے رکھ دیئے جاتے تھے شیخ کے وصال کے بعد متولی و گدی نشین یہ نذرانہ جات وصول کرتے تھے وقف انتظامیہ نے نذرانہ جات کی وصولی کے لئے کیش بکس رکھے ہوتے ہیں کیش بکس کی کشادگی کے اوقات مقرر کیے گئے ہیں کیش بکس میں ڈالی جانے والی رقوم کو بحفاظت سنٹرل اوقاف فنڈ میں منتقل کرنے کے لئے طریقہ کار وضع کیا گیا ہے جس سے خرد برد کے خدشات بہت کم ہو گئے ہیں۔ مگر اس کے باوجود خرد برد کی شکایات موصول ہوتی رہتی ہیں اور محکمانہ کاروائی کی جاتی ہے۔

شیخ کے حجرے میں داخلے کے وقت پہلے بھی جوتی اتاری جاتی تھی اور آج بھی مزار شریف میں حاضری کے وقت ننگے پاؤں ہونا لازم ہے بلکہ ایسے ہی جیسے وضو اور طہارت لازم ہیں۔ دربار شریف پر پہلے تو داخلی دروازے پر متولی یا گدی نشین یا خدام جوتوں کی حفاظت کرتے تھے مگر اب زائرین کی بڑھتی ہوئی تعداد کے باعث یہ بہت مشکل ہو گیا ہے۔ اب وقف انتظامیہ حفاظت پاپوش کے لئے پرائیویٹ ٹھیکیدار کی خدمات حاصل کرتی ہے جو ایک روپیہ فی جوڑا اجرت وصول کرتا ہے اور سالانہ ٹھیکے کے حصول کے لئے اچھی خاصی رقم وقف انتظامیہ کے اکاؤنٹ میں جمع کرواتا ہے۔ 12-2011ء میں داتا دربار کمپلیکس میں حفاظت پاپوش کے سالانہ ٹھیکے کی رقم 1.726 کروڑ روپے تھی۔ حفاظت پاپوش کی طرح دربار شریف پر آنے والی گاڑیوں کی پارکنگ کے لئے علیحدہ فیس وصول کی جاتی ہے۔ درگاہ حضرت علی ہجویریؒ کا تہہ خانہ جہاں دو سو گاڑیوں کی گنجائش موجود ہے، سالانہ ٹھیکے پر دیا جاتا ہے۔ دربار حضرت بابا فریدالدین گنج شکرؒ پر بھی حفاظت پاپوش اور کار پارکنگ کی ایسی ہی صورتحال ہے۔ آج شہروں میں جہاں بھی بڑی درگاہ موجود ہو، اور روزانہ ہزاروں زائرین آتے ہوں وہاں کا کلچر اور کاروبار تبدیل ہو جاتا ہے۔ درگاہ کے اردگرد تجارتی سرگرمیاں شروع ہو جاتی ہے، دوکانات کی تعمیر شروع ہو جاتی ہے جہاں چادریں، پھول مصنوعی جیولری، چھلّے، کڑے، اسلامی و مذہبی کتب، دیگیں، اور روزمرہ استعمال کی چھوٹی موٹی اشیاء کی فروخت ہوتی ہے اور سینکڑوں لوگ کاروبار سے وابستہ ہوتے ہیں۔ آج بھی بے شمار

درگاہیں ایسی ہیں جو شراب چرس یا دیگر نشہ آور اشیاء کے استعمال کرنے والوں کے لئے مختص ہو کر رہ گئی ہیں۔ بچے اور نوجوان لڑکیاں گھروں سے فرار ہو کر درگاہوں کا رخ کرتے ہیں۔ زائرین کی جان و مال کی حفاظت، جیب کتروں اور دھوکہ دینے والوں سے بچنے، ماحول کو پُرسکون، پاکیزہ اور صاف رکھنے کے لئے پولیس چوکی کا قیام ناگزیر ہو گیا ہے ساتویں دہائی کے آغاز میں علاقہ مجسٹریٹ ہی درگاہ کے انتظامی افسر ہوتے تھے آج درگاہ کی بدلتی ہوئی شکل، ضروریات اور پیچیدہ معاملات کے باعث پولیس اور ضلعی انتظامیہ کی معاونت اور سرپرستی لازم ہو گئی ہے۔

اکیسویں صدی میں مزار نے ایک کمپلیکس کی حیثیت اختیار کر لی ہے اگر حضرت علی ہجویریؒ، حضرت بابا فرید الدین مسعود گنج شکرؒ، بابا بلھے شاہؒ، حضرت سخی سلطان باہوؒ، حضرت سخی سرورؒ، حضرت خواجہ غلام فریدؒ اور امام بری سرکارؒ کے مزارات کی جانب نظر دوڑائی جائے تو مزار کہ جسے مرکزی حیثیت حاصل ہے، کے علاوہ کئی دیگر لازمی عناصر دربار کمپلیکس کا حصہ بن چکے ہیں ان عناصر کے درمیان باہمی ربط بھی موجود ہے، مگر انفرادی سطح پر ان میں ہونے والی سرگرمیوں اور رسومات نے ایک مخصوص شکل اختیار کر لی ہے مزار کا انتظام اور ان رسومات کی ادائیگی اب ایسی سادہ نہیں رہی جیسے کبھی ہوتی تھی، روز بروز زائرین کی بڑھتی ہوئی تعداد نے اس سارے عمل کو اور بھی پیچیدہ بنا دیا ہے۔

گزرے وقتوں میں قدیمی درگاہوں پر صاحب مزار اور مزار کو بنیادی اور مرکزی حیثیت حاصل ہوتی تھی، اور درگاہ شریف میں سب سے اہم عمارت یہی ہوتی تھی، اب صورتحال بدلتی جا رہی ہے قیام پاکستان سے پہلے تک درگاہوں پر صرف مزار شریف اور ایک چھوٹی سی مسجد ہوتی تھی اس وقت درگاہوں پر مسلمانوں کے علاوہ ہندوؤں اور سکھوں کی تعداد بھی سلام و دعا کے لئے حاضری دیتی تھی گویا بھگوان اور اللہ تو اپنے اپنے تھے مگر اولیاء مشترک تھے پاکستان بننے کے بعد اب چونکہ صرف مسلمان ہی اکثریت میں رہ گئے ہیں لہٰذا جب بھی درگاہ کی توسیع کی بات ہوتی ہے تو سب سے پہلے ایک بڑی جامع مسجد تعمیر کر دی جاتی ہے جیسے درگاہ حضرت علی ہجویریؒ، درگاہ بابا بلھے شاہؒ، درگاہ بابا فرید الدینؒ پاک پتن، دربار حضرت شاہ حسینؒ میں ہوا ہے۔ اب یوں لگتا ہے کہ یہ ایک مسجد کمپلیکس ہے جہاں صحن میں مزار شریف ہے، اس صورتحال نے درگاہ کے مخصوص ماحول اور فضاء کو بری طرح متاثر کیا ہے اور درگاہ مسجد کا حصہ بن کر رہ گئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی ثقافتی

وتہذیبی حیثیت معدوم ہوتی جا رہی ہے اور مذہبی حیثیت غالب آتی جا رہی ہے۔ اس عمل نے پاکستان میں درگاہ کے تشخص کو بھی تبدیل کر دیا ہے جبکہ ہندوستان میں آج بھی درگاہ خواجہ معین الدین چشتیؒ، درگاہ حضرت نظام الدین اولیاءؒ، درگاہ حضرت خواجہ بختیار کاکیؒ کی فضا اور تاثر ویسا ہی ہے جیسے صدیوں پہلے ہوتا تھا پہلے مسجد مسجد ہوتی تھی اور درگاہ محض درگاہ، مگر اب پاکستان میں مسجد نے درگاہ کو اپنے اندر ضم کر لیا ہے درگاہ کے صحن میں اگر قوالی کی محفل ہوتی ہے تو مسجد کے ایوان میں محفل نعت اور محفل میلاد کا انعقاد کیا جاتا ہے گویا شریعت اور طریقت کا یہ انوکھا ملاپ ہے۔

آج مزار محض صوفی یا شیخ کی جائے تدفین نہیں بلکہ زائرین کی ہزاروں لاکھوں تک پہنچتی تعداد نے اس کی اہمیت معاشرے میں ایک سماجی ادارے کے طور پر مسلمہ کر دی ہے مسجد تو ابتداء سے ہی مزار کا حصہ رہی ہے اس کے علاوہ کئی دیگر عناصر زائرین کی کثیر تعداد کی بدولت اہمیت اختیار کر گئے ہیں۔ آج اس امر کی شدید ضرورت ہے کہ پنجاب میں مزارات کے فن تعمیر کی روایت اور تشخص کا سنجیدگی سے مطالعہ و تجزیہ کیا جائے اور اکیسویں صدی میں مزارات کے فن تعمیر کے خدوخال واضح کئے جائیں۔ شہری و دیہی آبادی میں جہاں مزارات موجود ہیں ان کی تزئین و آرائش کی بحالی اور تعمیرِ نو کرتے وقت زائرین کی بڑھتی ہوئی تعداد، ان کی ضروریات اور بنیادی آسائشوں کی فراہمی کو تسلی بخش معیار پر پورا کرنے کے لئے منصوبہ بندی کی جائے ایک جانب مزارات کا تقدس قائم رہے اور دوسری جانب ان کے تعمیراتی تشخص کی روایت آگے بڑھے اور زائرین و عقیدت مندوں کو جسمانی و روحانی ہر دو سطحوں پر اطمینان نصیب ہو۔

حوالہ جات

1- خلیق احمد نظامی ''The Life and Time of Sh. Farid-ud-Din'' یونیورسل بکس لاہور (1976)

2- پروفیسر محمد حبیب ''حضرت نظام الدین اولیاء: حیات وتعلیمات'' بک ہوم لاہور (2006)

3- امیر حسن علاء سجزی ''فوائد الفواد'' محکمہ اوقاف پنجاب لاہور (2001) صفحہ 51

4- جان اے سبحان ''Sufism: Its Saints and Shrines'' صفحہ 126-121.

5 خلیق-نظامی ''The Life and Time of Sh. Farid-ud-Din'' صفحہ 58

6- ایضاً۔

7- دیکھئے چشتی سلسلے کے صوفیاء کے مزارات۔

8- مزار بابا فرید الدین گنج شکر کی جنوبی جانب بارہ دری موجود ہے۔

9- دیکھئے ملتان اور اُچ شریف کے سہروردی سلسلے کے مزارات

10- شیخ بہاء الدین سہروردی اور شاہ رکن عالم کے مزارات کے اندر بے شمار قبور ہیں۔

11- دیکھئے مزارات حضرت میاں میر، خواجہ بہاری، شاہ چراغ لاہوری، شاہ ابو المعالی لاہوری

12- رابرٹ ہیلن برانڈ ''Islamic Architecture'' لندن۔

13- دیکھئے مزار حضرت علی ہجویریؒ لاہور، مزار بہاء الدین زکریا ملتان، مزار شاہ رکن عالم ملتان وغیرہ۔

14- اُچ شریف میں گنبد اور بغیر گنبد دونوں طرح کے مزارات تعمیر کئے گئے۔

15- دیکھئے مزارات حضرت بہاء الدین زکریا اور شاہ رکن عالم ملتان۔

16- دیکھئے مزارات حضرت غوث بالا پیر، میاں میرؒ، شیخ داؤد بندگی، خواجہ بہاریؒ

17- نور احمد چشتی ''تحقیقات چشتی'' الفیصل لاہور (2001) صفحہ 162

18- ایضاً۔ صفحہ 172

جین لورسین(Jean-luc-Racine)

انٹرویو، ترجمہ: زمان خان

پروفیسر Jean-luc-Racine پیرس میں رہتے ہیں، اور جنوبی ایشیا کے ماہر تجزیہ نگار ہیں آجکل وہ Centre for South Asian Studies at the School for Advanced Studies in Social Sceinces(EHESS) کے سینئر فیلو ہیں اور ایسوسیٹ فیلو ہیں Asia Centre۔ آپ کی تحقیق کی زیادہ توجہ دو مسائل پر ہے۔ جنوبی ایشیا کی جیو پولیٹکس، خاص کر پاکستان اور بھارت کے تعلقات اور پاکستان کی سیکوریٹی اور خارجہ پالیسی۔ دوسرا ترقی پذیر ہندوستان میں تبدیلی کے عمل کے داخلی محرکات اور ہندوستان کا نیو ورلڈ آڈر میں مقام۔ وہ کئی کتابوں کے مصنف ہیں اور ایڈیٹر بھی۔ مثال کے طور پر Pakistan: Contours of State and Society (2002) جو انہوں نے پاکستانی سکالرز صوفیہ ممتاز اور عمران علی کے ساتھ مل کر مرتب کی۔ انہوں نے ایک درجن سے زیادہ کتابیں اور کئی مقالات لکھے ہیں ان کے تحقیقی مقالات میں: The Security in Europe and South Asia: Challenges and Options fro the Twenty First Century, European Union and South Asia an Appraisal, The case of Pakistan A strategy for Europe, France and Pakistan: Perception and Politics in Global Conflict.Pakistan's India Policy: What is the Core issue. Post Post Colonial India : from Regional Power to Global Player, Thirty Years after 1979: Is

Pakistan Changing his Strategic Para-digm? The Islamisation
The India-Europe realtionship in US of Pakistan, 1979-2009.
The case of Pakistan: a strategy for Europe اور Shadow شامل ہیں۔

ان کا سماجی علوم میں ایک بہت بڑا مقام ہے اور آپ کو ساری دنیا کی مشہور یونیورسٹیوں میں لیکچر دینے کے لئے بلایا جاتا ہے۔ آپ جنوبی ایشیا کی سیاست اور تاریخ کے عالم ہیں جس پر ان کی گہری نظر ہے اور آپ کی رائے کو ساری دنیا میں قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔

انہوں نے حال ہی میں فرنچ رسالہ کا خصوصی نمبر Geopolitics of Pakistan مرتب کیا ہے۔ وہ کشمیر اور ابھرتے ہوئے بھارت پر بھی کتاب لکھ رہے ہیں۔ 68 سالہ پروفیسر Jean-luc-Racine پاکستان Pakistan Study Centre, University of Punjab کی ایک عالمی کانفرنس میں شرکت کے لئے لاہور آئے تھے جہاں پر زمان خاں نے ان کا انٹرویو انگریزی میں کیا تھا جس کا ترجمہ یہاں پیش کیا جارہا ہے۔

☆☆☆☆☆

سوال: آپ کی جنوبی ایشیا میں دلچسپی کب اور کیسے پیدا ہوئی؟

جواب: یہ ایک لمبی کہانی ہے۔ یہ پچھلی صدی کی ساٹھ کی دہائی کے آخر میں شروع ہوئی۔ میں گرمیوں میں پڑھائی کی چھٹیوں میں سفر کر رہا تھا اور ایسا ہی ایک سفر مجھے ہندوستان اور نیپال لے آیا جس کا پہلا پڑاؤ کراچی تھا پھر میں نے French College of Pondchery جنوبی ہندوستان میں ملازمت کی درخواست دی میں نے سوچا کہ جنوبی ہندوستان دلچسپ ہوگا۔ علاقہ میں مسائل بہت زیادہ تھے اور اس کی تاریخ بہت پرانی تھی۔ اس پہلی تعیناتی کے بعد میں نے ریسرچ سکالر کے کیریئر کا آغاز کیا۔ French National Centre for Scientific Research(CNRS) میں شامل ہو کر اپنے ریسرچ کیریئر کا آغاز کیا اس ادارہ کے ساتھ میں آج بھی وابستہ ہوں۔ پھر میں نے چھٹی لے لی۔ پھر مجھے فرانس کی وزارت خارجہ نے کلکتہ کے فرنچ کلچرل سنٹر میں تعینات کر دیا لیکن میں نے اپنے تحقیقی کام کو جاری رکھا۔ 1977 میں CPIM کیمونسٹ پارٹی آف انڈیا (مارکسسٹ) بنگال میں حکومت بنائی۔ یہ بہت دلچسپ وقت

تھا۔اس وقت ہم قیاس نہیں کر سکتے تھے کہ کمیونسٹ پارٹی 2011 تک اقتدار میں رہے گی۔میں دوسری مرتبہ اپنی تحقیق مکمل کرنے آیا۔میں وہاں دس سال تک رہا۔دیہاتوں کے سروے،شہری مسائل،اربن ایشوز، ترقیاتی معیار development standards میں میری دلچسپی تھی۔ ہندوستان کو نچلی سطح،زمینی سطح پر دیکھنے کا عمل ایک محقق کے لئے دلچسپ کام تھا،اس کی تربیت کے لئے اچھا عمل تھا۔1980 کی دہائی میں میں نے اپنی توجہ geo-political issues پر مرکوز کردی۔

1990 میں میں نے ہندوستان میں dynamic of chnage اپنی ریسرچ تبدیلیوں کے بنیادی محرکات پر مرکوز کردی۔قومی نقطہ نظر سے۔اقتصادی اصلاحات کے شروع ہونے کے بعد اور بین الاقوامی پس منظر میں کیسے ہندوستان۔خاص کر 2000 کے بعد mutlti-dimentional خارجہ پالیسی سے New World Order میں داخل ہوگیا۔ چین روس اور امریکہ کے حوالے سے۔یورپی یونین اور جنوب جنوب کے نئے سلسلہ۔جنوبی افریقہ اور برازیل کے ساتھ مثال کے طور پر۔

1990 کی دہائی کے آخر میں میں نے پاکستان پر توجہ دینی شروع کردی۔پاکستان کی ایک انتھروپولوجسٹ صوفیہ ممتاز کے ساتھ مل کر میں نے پاکستان پر ایک کانفرنس منعقد کی۔اس کامیاب کانفرنس کے انعقاد کے بعد جس میں پاکستان کے بہترین سکالرز شریک ہوئے تھے میری تحقیقی دلچسپی پاکستان میں ہے۔پاکستان میں جنرل مشرف کے اقتدار میں آنے کے بعد میں پاکستان میں سیاسی تبدیلیوں پر میں نے نظر رکھنی شروع کردی،اور میں نے اپنی تحقیق کا دائرہ کار جنوبی ایشیا کی جیو پالیٹکس تک بڑھالیا۔جسے آپ سفارتی اصطلاح میں پاکستان کی علاقائی پالیسی۔پاکستان کی (حکمت عملی کے داؤ پیچ) stratigic paradigm اگر آپ اسے قومی نقطہ نظر سے دیکھیں۔ اس کا مطلب ہے پاک بھارت تعلقات اور پاک چین تعلقات اور great game جو افغانستان کے اردگرد کھیلی جارہی ہے۔ایک کھیل جس میں علاقائی کھلاڑیوں کے علاوہ امریکہ بھی شامل ہے۔

سوال: آپ پاکستان میں اکثر آتے جاتے ہیں اور فیڈرلزم میں آپ کی خصوصی دلچسپی ہے۔ آپ 1971 کے واقعات کی روشنی میں اور آج کے حالات میں فیڈرلزم کو کیسے دیکھتے ہیں؟

جواب: بنگلہ دیش کی علیحدگی بنیادی طور پر پاکستان میں حقیقی فیڈرلزم نہ ہونے کا نتیجہ تھی۔

پاکستان میں پہلے عام انتخابات کے نتیجہ میں عوامی لیگ کی واضح اکثریت تھی مگر ذولفقار علی بھٹو نے اسے برسر اقتدار نہیں آنے دیا۔ صاف ظاہر ہے کہ اگر مشرقی پاکستان میں اس سطح کی بغاوت نہ ہوتی تو بھارت اپنی فوجیں نہ بھیجتا۔ یہ کہنے کے بعد میں کہوں گا کہ میں یہ سنتا ہوں کہ جو بنگلہ دیش میں ہوا وہ بلوچستان میں ہوسکتا ہے۔ میں اس مفروضہ کے بارے میں کئی وجوحات کی وجہ سے بہت محتاط ہوں۔ مگر یقیناً ماضی سے سبق سیکھے جاسکتے ہیں۔ علاقائی شناختوں کوتسلیم کرنا چاہئے۔ اکائیوں کو وسائل میں منصفانہ حصہ دینے سے قوم مضبوط ہوتی ہے نہ کہ اس کو کوئی خطرہ پیدا ہوتا ہے۔

یقیناً بلوچوں کی ناراضگی discontent بے اطمینانی کے پیچھے ایک پرانی تاریخ ہے۔ خان آف قلات کی پاکستان میں شمولیت میں ہچکچاہٹ اور پھر پاکستانی ریاست کی طرف سے بار بار جبر اور احساس محروی کہ صوبہ کو اس کا حصہ نہیں ملا۔ ہم دیکھیں گے کہ حال ہی میں جن اصلاحات، مراعات کے پیکیج کا اعلان کیا گیا ہے وہ ماضی کے زخموں پر مرہم کا کام کرتی ہے کہ نہیں؟

وسیع تر تناظر میں فیڈرلزم سے بھی بڑا مسئلہ ریاست کی ساخت کا ہے۔ پاکستان کے یوم آزادی 14-اگست کو پاکستانی اخبارات میں چھپنے والے مضامین پر نظر ڈالیں تو یہ ہمارے لئے خود بینی، خود احتسابی اور مشاہدہ باطن کرنے کے لئے بہترین وقت ہے۔ دوسری طرف مخالف سمت میں بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ تقسیم در تقسیم پاکستان کے خلاف ایک سازش ہے۔ سازش کا نقطہ نظر رکھنے والوں میں اضافہ ہو رہا ہے اور یہ کوئی مثبت رجحان نہیں ہے۔ وسیع تناظر میں کبھی دھیمے انداز میں اور کبھی زور وشور سے اس بات پر بحث ہورہی ہے کہ نظریہ پاکستان کیا ہے اور کیا نہیں ہے؟ دلائل کے ساتھ بحث ہورہی ہے کہ نظریہ پاکستان کیا ہے اور کیا نہیں ہے؟

جب کہ اس بات پر بھی مباحثہ جاری ہے کہ ریاست اور اسلام میں تعلقات کی بنیاد کیا ہونی چاہئے؟ وہ لوگ جو آجکل جناح کے حوالے دے رہے ہیں جو بانی پاکستان کے خیالات سے متفق بھی نہ ہوں۔

یہ بات واضح ہے کہ مرکز اور اکائیوں کے درمیان اس بات پر اتفاق نہیں ہے کہ مرکز اور اکائیوں کے درمیان طاقت کا توازن کیسا ہو۔

اگر آجکل پاکستان میں نئے صوبے بنانے اور نہ بنانے کے بارے میں ہونے والی بحث کو

دیکھیں تو بعض لوگ یہ دلیل دیتے ہیں کہ پنجاب جیسے بڑے صوبہ کو بہتر طور پر چلانے کے لئے اس کو مزید انتظامی اکائیوں میں تقسیم کر دینا چاہئے۔ دوسرے یہ دلیل دیتے ہیں کہ پاکستان ایک کثیر القومی ریاست ہے اس میں صوبوں کو زیادہ خود مختاری ملنی چاہئے اور نسلی شناختوں کو بہتر طور پر تسلیم کر لینا چاہئے۔

سوال: آجکل پاکستان کے بارے میں ایک اور بحث جاری ہے بعض لوگ پاکستان کو failed state (ناکام ریاست) کہتے ہیں دوسرے اسے hard state کہتے ہیں آپ کا اس بارے میں کیا خیال ہے؟

جواب: انسان کو کسی ملک کے بارے میں اظہار رائے کرنے میں بہت محتاط ہونا چاہئے خاص کر ایسے ملک کے بارے میں جسے خطرات کا سامنا ہو۔ کیا پاکستان ایک ناکام ریاست ہے۔ failed state تو جواب ہے کہ نہیں۔ پاکستان ایک ناکام ریاست نہیں ہے۔

پاکستان کو اندورنی طور پر جو بھی خطرات ہوں۔ یہ اقتصادی ہوں۔ حکومت کے ہوں۔ انسانی ترقی۔ صحت اور تعلیم وغیرہ کے ہوں۔ لیکن یقیناً بغاوت۔ خودکش حملے۔ فرقہ وارانہ جھگڑے، ٹارگٹ کلنگ اور مذہبی انتہا پسندی اس حقیقت کی غمازی کرتے ہیں کہ سیاست کی ایک منزل پر اتفاق رائے نہیں ہے۔ اختلافات کے باوجود مشترکہ منزل کا حدف ڈرامائی طور پر کمزور ہو گیا ہے۔ کچھ حاصل کرنے کا اشتیاق۔ اس کے نتیجے میں ہم ایسے تجزیہ پڑھتے ہیں کہ یہ منزل سے بھٹک گئے ہیں۔ نتائج حاصل نہیں کر سکے۔ توقعات، امیدیں پوری نہ ہو سکیں۔

یہ سوال اکثر کیا جاتا ہے کہ غلطی کہاں سے شروع ہوئی۔ آپ کے دونوں سوالوں کو اکٹھا کر کے دیکھا جائے تو بہتر ہوگا۔

میں حیران ہوں کہ منزل سے دور کہاں ہوئے۔ کہاں بھٹکے۔ ناکامی کے خطرات hard state کے ساتھ جڑے ہوئے نہیں ہیں جس کی طرف آپ اشارہ کر رہے تھے۔ hard state اگر ہم قومی بجٹ میں دفاع کا حصہ دیکھیں اور قوم کی زندگی میں فوج کے کردار پر نظر ڈالیں جو ریاست کی اصلی طاقت۔ hard state اگر ہم اشرافیہ کی مراعات privilages امیر اور غریب کے درمیان تفاوت hard state اگر ہم تشدد کے ابھرتے ہوئے رجحان کو دیکھیں، جائزہ لیں معاشرے کے ایک حصہ کی انتہا پسندی کو دیکھیں radicalisation۔ ہارڈ سٹیٹ،

روشن خیال لوگوں، لبرل لوگوں کے لئے زمین سکڑ رہی ہے، جگہ تنگ ہو رہی ہے۔ جیسا کہ ہم نے سلمان تاثیر کے قتل کے بعد دیکھا۔ جب قاتل کے حامیوں کی آوازوں کے سامنے ریاست خاموش تھی۔

واضح طور پر معتدل روشن خیال اور جمہوری رواداری کا اسلام 1947 میں قوم کو اکٹھے رکھے ہوئے تھا۔ آج سخت گیر، فرقہ وارانہ، پُرتشدد اسلام کا سامنا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ بہت سارے مسائل جن کا پاکستان کو سامنا ہے وہ براہ راست یا بلاواسطہ جمہوریت کی جگہ اس پُرتشدد اور سخت گیری کی وجہ سے ہے خواہش تو تھی کہ لوگ اپنے حاکم کا انتخاب خود کریں گے اور جمہوری طریقہ سے ملک کو چلائیں گے۔ عوام کی بھلائی کے لئے۔ اجتماعی بھلائی کا تقاضہ ہے کہ لوگ ٹیکس دیں اور ٹیکس نٹ کو وسیع کیا جائے (پھیلایا جائے)۔ ہمیں کہنا چاہئے کہ اس کو نارمل کریں۔ ٹیکس سب پر لگنا چاہئے گاؤں کے رہنے والے جاگیردار پر بھی۔ امراء پر بھی۔ کارپوریٹ سیکٹر یا تو ٹیکس بالکل نہیں دے رہا یا بہت کم دیتا ہے۔۔۔ دوسرے ممالک کے مقابلہ میں۔۔۔ پرائمری تعلیم۔ صحت دیہی ڈھانچہ اور انرجی کی پیداوار کے لئے۔

سوال: معاف کیجئے میں آپ کی بات کاٹ رہا ہوں۔ میرا سوال یہ ہے کہ میں ٹیکس کیوں دوں۔ جب کہ ریاست مجھے تحفظ فراہم نہیں کرتی۔ صحت کی سہولیات مہیا نہیں کرتی اور تعلیم کے مواقع نہیں ہیں؟

جواب: آپ یہاں ایک گھناونے چکر میں پھنس گئے ہیں کیا وسائل بڑھانے سے پہلے یہ طے کر لیا جائے کہ اس کا انتظام کیسا ہوگا۔ یا ہم management کا انتظام پہلے کرلیں اور اس سے پہلے کہ اسے مستعدی سے اکٹھا کریں۔ یہ اچھی اور بری حکومت کا سوال ہے۔ ایک خاص اعتماد پیدا کرنے کا جو کہ عوام کا حکومت اور انتظامیہ میں ہوتا ہے۔

آپ کے سوال hard state کی طرف لوٹتے ہیں۔ یہ میری توجہ حکمت عملی کے ضوابط کی طرف لے کر جاتا ہے۔ جس کی طرف میں نے پہلے بھی اشارہ کیا تھا۔ اس حکمت عملی میں بنیادی مسئلہ ہندوستان کے ساتھ تعلقات ہیں اور نہ صرف کشمیر کا مسئلہ ہے۔ اس کی قومی زندگی میں اہمیت کے باوجود۔ صاف ظاہر ہے کہ اس پر بہت بحث مباحثہ ہوتا ہے مگر اس حکمت عملی کی پاکستان نے بہت قیمت ادا کی ہے۔ نہ صرف دفاع کے بجٹ کی صورت میں بلکہ کشمیر میں جہادیوں کے داخلہ۔

افغانستان میں طالبان کے نتیجے میں، ملک کے اندر اور باہر دہشت گردی میں بہت اضافہ ہوا ہے۔ ملک کے اندر اور باہر دہشت گردی پھیلی ہے۔ اس کی وجہ سے کشمیر کے مذاکرات کے ذریعہ حل کی کوشش میں تاخیر ہوتی گئی یا جو ایک صحیح پالیسی ہونی چاہئے تھی جو افغانستان کے مسئلہ پر پاکستان اور مغرب کو مل کر اپنانی چاہئے تھی۔ 2001 میں طالبان کی شکست کے بعد افغانستان میں۔

سوال: یہ مذہبی جنونی تو مغرب کی پیداوار ہیں اور اب یہ ہر شعبہ زندگی میں داخل ہو چکے ہیں، سرائیت کر گئے ہیں۔ جی ایچ کیو پر حملہ کی مثال آپ کے سامنے ہے اور پھر نیوی بیس پر حملہ۔ وہ ہر جگہ پر ہیں۔ ایک حصہ ان کو stratigic assests سمجھتا ہے افغانستان میں stratigic depth حاصل کرنے کے لئے۔ آپ کا اس بارے میں کیا خیال ہے؟

جواب: جہاں تک مغرب کا تعلق ہے ہمیں اس کے بارے میں واضح ہونا چاہئے، یقیناً امریکہ اور سعودی دولت نے افغان مجاہدین کو مضبوط بنایا روس کے خلاف افغانستان میں جنگ کے لئے۔ فرنٹ لائین پاکستان ریاست کی بنیادی طور پر مدد کے ذریعہ۔ مگر سوویٹ یونین کی پسپائی کے بعد جیسا کہ ہم سب کو علم ہے مجاہدین کے مختلف گروپس آپس میں لڑ پڑے، کئی سالوں تک۔ کچھ نسل کی بنیاد پر۔ بے نظیر کے وزیر داخلہ جنرل نصیر اللہ بابر نے اس بات کا فیصلہ کیا کہ انتشار اور بدنظمی کے خاتمہ کے لئے ایک نئی قوت طالبان کی مدد کی جائے جو کہ مسلح گروپوں اور وار لارڈز کے ذریعہ پیدا ہوئی تھی۔ جبکہ ISI گلبدن حکمت یار کا کارڈ استعمال کر رہی تھی۔

میں طالبان کی پیدائش میں مغرب کا کوئی ہاتھ نہیں دیکھتا ہوں گو امریکہ نے اس وقت استحکام کے عمل کی حمایت کی تھی۔ اس سے پہلے طالبان نے اپنا امارات (اسلامی) کا نظریہ نہیں اپنایا تھا۔ اس سے پہلے یہ نظریہ کہ امارات کیسی ہونی چاہئے بنا لیا تھا اور یقیناً مغرب کشمیر میں حکمت عملی کا حصہ نہ تھا۔ جب مقامی باغیوں نے ہندوستان کی ریاست کی آگ کو محسوس کرنا شروع کر دیا تو 1993 میں اسلام آباد نے مقامی باغیوں کی مدد کے لئے، پاکستان نے لشکر طیبہ اور حرکت الانصار کو بھی جھونک دیا۔

آپ کے سوال سٹرٹیجک ڈیپتھ stratigic depth کی طرف واپس آتے ہیں جیسا کہ ہر ریاست کا مفاد ہوتا ہے پاکستان کے بھی اپنی سیکورٹی کے بارے میں جائز تقاضے ہیں۔ یہ بالکل درست تھا کہ پاکستان، ہندوستان اور مشرق میں کابل کے درمیان نہ پیسا جائے۔ اس

سے بچا جائے۔ کابل میں حکومت پاکستان کو انڈیا کے بہت نزدیک، ہمدرد نظر آئے۔ مگر یہاں پھر حکمت علمی کا اطلاق پُر خطر حالات میں کیا گیا۔ جو افغان جنگ کے اثرات قبائلی علاقوں FATA پر ہوئے اور پاکستان نے افغان طالبان کو محفوظ پناہ گاہیں فراہم کیں۔ پھر یہ ایک دفعہ آگ سے کھیل رہا تھا۔ اپنے قومی تحفظ کے لئے۔ آخر کار حکمت عملی کے برے نتائج سامنے آنے شروع ہو گئے جب انتہا پسندوں کے ایک گروہ نے، طالبان کے ایک حصہ نے، جسے انتظامیہ کی حمایت حاصل تھی اس کے خلاف بغاوت کر دی، جب مشرف نے کشمیر پر سودے بازی شروع کر دی 2003 میں اور 2004 میں فاٹا میں فوجیں بھیج دیں۔ 2007 میں لال مسجد کے واقعہ اور ڈرون حملے بڑھنے کے بعد۔

یہ بات اور عیاں ہوگئی جب ریاستی ڈھانچہ نے مذہبی انتہا پسندوں کے خلاف ایکشن اس لئے نہ لیا کہ یہ دائیں بازو کی مسلح قوتوں کو ملک کی بڑی سیاسی جماعتوں، جن کے رہنما ملک سے باہر تھے کے خلاف استعمال کرنا چاہتا تھا۔ یاد رکھیں 2002 میں ایم ایم اے کی حمایت جو اس وقت صوبہ سرحد تھا۔ مدرسہ اصلاحات پر عمل کرنے میں ناکامی۔ سوات میں بہت عرصے تک مولانا فضل اللہ کو ڈھیل دی گئی 2009 سے پہلے جب وہاں فوجی ایکشن لیا گیا۔ جہادی تنظیموں اور مذہبی فرقہ وارانہ گروہ جن پر پابندی لگا دی گئی مگر ان کو دوسرے ناموں سے کام کرنے کی اجازت دے دی۔ اس غیر واضح پالیسی کے نتائج ہم جانتے ہیں۔ فاٹا میں بغاوت۔ خودکش حملے سیکورٹی فورسس یا عام آدمی کے خلاف۔ تحریک طالبان پاکستان۔ سپاہ صحابہ اور لشکر جھنگوی کے درمیان بڑھتے ہوئے اشتراک۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ آپ القائدہ کو بھول جائیں۔ جس کے نتیجہ میں ہزاروں پاکستانی مارے گئے۔ حتیٰ کہ صوفیوں کے مزاروں پر بھی حملے کئے گئے اور لاہور میں داتا کے دربار پر حملہ۔ یہ دیوبند اور علی گڑھ کے درمیان پرانے مباحثہ کو دہرایا نہیں جا رہا تھا۔ توہین رسالت قانون جسے انسان نے بنایا تھا اور جسے ضیاء الحق نے قانون کا حصہ بنا دیا تھا حتیٰ کہ بریلوی بھی تشدد پر اتر آئے۔

لمبی داستان کو مختصر کریں انتہا پسندی کی حوصلہ افزائی کی گئی یا اس کو برداشت کیا گیا۔ strategic depth جیسے خطرناک قومی کھیل میں (غیر حاضر جنگ) proxy war میں استعمال کیا گیا اس کے دور رس اثرات ہوئے مذہبی انتہا پسندی سے قوم میں تفریق اور فتنہ پیدا

ہو گیا۔جس سے مسلمان تقسیم ہو گئے۔

سوال: کیا آپ نہیں سمجھتے کہ پاکستان کی ترقی میں یہ سب سے بڑی رکاوٹ۔فوجی حکمران خارجہ پالیسی آج بھی ڈکٹیٹ کرواتے ہیں اور سویلین کا اس میں کوئی عمل دخل نہیں ہے؟

جواب: پاکستان کی خارجہ پالیسی متعین کرنے میں خاص کر ریجنل پالیسی میں عمل دخل کو سویلین اور فوج کے تعلقات کے وسیع تناظر میں دوبارہ متعین کرنے کی ضرورت ہے۔قومی زندگی میں فوج کا مقام پاکستان کی سیاست کا ایک معمہ ہے paradox ہے۔ایک طرف فوج خود یہ دیکھتی ہے۔۔۔اور بہت سے پاکستانی اس کے اس نقطہ نظر سے اتفاق کرتے ہیں۔۔۔ایک steelframe institution، آہنی ڈھانچہ والا ادارہ ہے جو ملک کو تحفظ فراہم کرتا ہے حتیٰ کہ پاکستان کی بقا کی ضمانت ہے۔دوسری طرف ایسے بھی پاکستانی ہیں جو فوجی بغاوتوں سے لے کر منتخب شدہ حکومتوں کی کمزوریوں سے ناخوش ہیں اوران پر تنقید کرتے ہیں جس کی وجہ سے پاکستان میں جمہوری عمل کی مضبوط بنیادیں رکھی جا سکیں۔میں اس نقطہ، مسئلہ پر یہاں بات نہیں کرنا چاہتا مگر سویلین کا بھی اس میں حصہ ہے، ذمہ داری ہے۔عدلیہ نے نام نہاد نظریہ ضرورت کو اپنا کر فوجی حکمرانوں کو اس سے قانونی تحفظ فراہم کیا۔پاکستان میں طاقت کے پورے ڈھانچہ کو ذہن میں رکھنا چاہئے۔بہت حد تک مختصر اشرافیہ تک محدود۔جو درمیانے طبقہ کے لئے کوئی جگہ نہیں چھوڑتی ہے اور عام آدمی کا تو کوئی مقام نہیں ہے۔اور عام آدمی کے لئے اس سے بھی کم۔اس سے اس کی وضاحت ہوتی ہے کہ اتنے کم لوگ الیکشن میں کیوں ووٹ ڈالتے ہیں۔یہ صورت حال تبدیل کی جاسکتی ہے مگر اس بات کا کسی کو ادراک نہیں ہے کہ متحرک درمیانہ طبقہ کی شمولیت کے کیا معنی ہیں۔دوسری طرف ہم سوسائٹی کے dynamic دیکھتے ہیں۔متحرک غیر سرکاری تنظیمیں۔جو کہ وکلاء کی تحریک میں سڑکوں پر نظر آتی تھیں 2007، دوسری طرف یہی وکلاء کی تحریک ایک وسیع تر درمیانہ طبقہ کی سیاسی جماعت بن کر نہیں ابھری۔بلکہ کہنا چاہئے کہ درمیانے طبقہ، کہ اس میں بھی مختلف پرتیں ہیں۔۔ایک سیاسی لگن، مشن، سیاسی امنگ نہ ابھار سکی۔ان میں ایک حصہ کو سیاسی اسلام میں کشش نظر آتی ہے،اور یہ دیکھنے کی دلچسپ چیز ہے کہ جماعت اسلامی جس کا حدف درمیانہ طبقہ ہے اس سے مستقبل میں فائدہ اٹھا سکے گی۔ہاں پاکستان پر عرب بہار arab spring کے ممکنہ اثرات کے بارے میں بھی سوچنا چاہئے۔یقیناً یہاں صورت حال مختلف ہے۔پاکستان میں کسی

ڈکٹیٹر نے تیس چالیس سال حکمرانی نہیں کی اور پھر کثیر الپارٹی سیاست کی بنیاد بھی یہاں پر مضبوط ہے۔لیکن یقیناً نوجوانوں کی امنگیں ۔اچھی حکومت کی خواہش اور زیادہ اقتصادی ترقی کے مواقع، مسائل کو ہر وقت اور ہر جگہ حل کرنے کی ضرورت ہے۔

یہ کہنے کے بعد اگر میں تمہارے خارجہ پالیسی کے بارے میں سوال کی طرف آؤں خاص کر پاک ہند تعلقات ۔ میں اس بات کی نشاندہی کروں گا کہ سول ملٹری تعلقات کی شکلوں کے اثرات جس طریقہ سے قومی تاریخ رقم کی جاتی ہے۔سکول کی نصابی کتب کے مندرجات سے لے کر خارجہ پالیسی میں سویلین کی پسند۔۔۔1965 انڈیا سے جنگ کی ذمہ داری ذوالفقار علی بھٹو پر ہے۔

پاکستان کی جیو پالیٹکس کے غیر ملکی مبصر کے طور پر جو چیز مجھے حیران کرتی ہے وہ 1947 سے لے کر آج تک ایک خاص patern ہے جو ہندوستان سے تعلقات کو متعین کرتا ہے جس میں زیادہ تبدیلی نہیں آئی ۔ ہندوستان کو علاقائی بالا دست طاقت regional hegemon جو کشمیر پر ہٹ دھرمی دکھاتا ہے۔آج بھی اس سے پاکستان کو خطرہ ہے۔چند دن پہلے ہی جنرل کیانی نے اس بات کا اعادہ کیا تھا کہ ہماری حکمت عملی یقیناً ہندوستان پر مرکوز ہے کیونکہ کوئی نہیں جانتا کہ کل کیا ہوگا۔دوسری طرف مجھے یاد نہیں ہے کہ میں نے کب سے پاکستان آنا شروع کیا۔جب سے میں نے پاکستان آنا شروع کیا مسلم لیگ اور پیپلز پارٹی کے لیڈران نے میرے سامنے ایک روشن خیال پاکستان، ترقی یافتہ پاکستان کا تصور پیش کیا، جس کا بہترین محلے وقوع ہے۔جو کہ ایک طرف متحرک ایشیا اور وسائل سے مالا مال سنٹرل ایشیا اور مغربی ایشیا کے درمیان ایک پل، مرکز کا کردار ادا کر سکتا ہے۔اس دوران اگر بھارت جنوبی ایشا اور اس کے ہمسایوں کے ساتھ بہتر رشتے استوار کرنے کی بات کرتا ہے تو پاکستان میں اس کو شک کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔جب کہ چیمبر آف کامرس بہتر تعلقات کے حامی ہیں۔تو رائے عامہ کا ایک حصہ اس کا مخالف ہے۔غیر اقتصادی وجوہات کی بنا پر۔کشمیر پہلے، ہمیں اس مسئلہ پر سے اپنی توجہ نہیں ہٹانی چاہئے والی دلیل۔کیا ہم ہندوستان سے تجارت میں فائدے یا نقصان میں رہیں گے۔

میری نظر میں آج پاکستان میں اور مسائل کے علاوہ سب سے اہم مسئلہ یہ ہے کہ دیکھا جائے کے اس کو کس سے اور کہاں سے خطرہ ہے۔ یہاں بھی پھر نقطہ نظر میں اختلاف ہے۔کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ پاکستان میں بڑھتی ہوئی اندرونی دہشت گردی اور ابھرتی ہوئی انتہا پسندی،

حقیقی خطرہ موجود ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ صحیح ہیں۔ اگر ہم سمجھیں کہ موجودہ خطرہ بطور ریاست پاکستان کے وجود کو کم ہے۔ مستقبل میں!

دوسرے بشمول فوج ظاہری طور پر یقین کرتی ہے کہ ہندوستان سب سے بڑا خطرہ ہے۔ ہندوستان کو ایک لمبے عرصہ سے قریب سے جانتے ہوئے مجھے اس بات کا یقین ہے کہ نئی دہلی میں بیٹھے ہوئے لوگ اس بات کو سمجھتے ہیں کہ پاکستان میں امن ان سب کے اپنے مفاد میں ہے۔ جہاں تک افغانستان کا تعلق ہے مجھے اس بات کا یقین نہیں ہے کہ جب امریکہ اور نیٹو کی فوجیں افغانستان سے واپس جائیں گئیں، پاکستان میں بغاوت اور انتہا پسندی جلدی ختم ہو جائے گی جیسا کہ ہم پاکستان میں سنتے ہیں۔ یقیناً واشنگٹن کی طرف سے اسلام آباد پر دباؤ کہ 'مزید کچھ کرو' فوج اور حکومت کو عوامی رائے عامہ کے سامنے مشکل پوزیشن میں ڈال دیتی ہے مگر سٹیٹسمین شپ statesmanship کا تقاضہ ہے کہ چیزیں واضح ہوں۔

وسیع تر تناظر میں اور اس کے اثرات افغانستان اور پاکستان پر بھی ہوں گے۔ پاکستان کی سویلین اور عسکری قیادت کو یہ فیصلہ کرنا پڑے گا کہ ان کے نزدیک علاقائی پالیسی مفادات اور قومی مفادات کی کیا تعریف ہے۔ کیا اپنے ہمسایوں کے ساتھ geo-politics تناؤ کی پرانی پالیسی جاری رہنی چاہیے؟ اگر ایسا ہے تو پھر موجودہ حکمت عملی کا ضابطہ بھی جاری رہے گا۔ یا پاکستان کو اس بات، حقیقت کو بھی مدنظر رکھنا چاہیے کہ ایشیا ابھر رہا ہے اور اپنا لوہا منوار ہا ہے۔ یہ وقت علاقائی جھگڑوں میں الجھنے کا نہیں ہے اور اس بات کو سمجھنا ہے کہ ہندوستان کے ساتھ حالات کو اچھے، درست کرنا سب کے مفادات میں ہے۔ مبصرین اس مسئلہ پر متضاد سگنل، پیغامات دیکھتے ہیں۔ جن کا ابھی واضح جواب نہیں ملا ہے۔ میں اس پر یقین کرنا چاہوں گا کہ چین اور پاکستان کے دوسرے دوست اور نہ ہی امریکہ اس ارتقاء کے خلاف نہیں ہوں گے۔ امریکہ کے ساتھ اس شدید تناؤ کے حالات میں کچھ لوگوں کو کہتے سنا گیا ہے کہ 'ہمیں اپنے پاوں پر کھڑا ہونا چاہیے'۔ یہ ٹھیک ہے مگر اس بات کو نہ مانتے ہوئے کہ یہ ایک پاکستان کے خلاف بین الاقوامی سازش کا نتیجہ ہے۔ شاید اپنے اہداف کے بارے میں وضاحت ہونی چاہیے۔ اہداف واضح ہونے چاہیں اور اچھے مستقبل کے لئے کیا پالیسی ہونی چاہیے۔ کم از کم ملک کے اندر اس بات پر بحث مباحثہ جاری ہے اور ہمیں اچھائی کی امید کرنی چاہیے۔

سوال: آپ نے کشمیر کے مسئلہ کا بغور جائزہ لیا ہے اور اس پر لکھا بھی ہے کیا آپ کو امید ہے پاکستان اور انڈیا اس مسئلہ کا حل ڈھونڈ لیں گے؟

جواب: اگر ہم خورشید محمود قصوری پر اعتبار کریں۔۔۔ اور ان کو معلوم ہونا چاہئے۔۔ کیونکہ وہ پانچ سال تک پاکستان کے وزیر خارجہ رہے ہیں۔۔۔ ان کا کہنا ہے کہ انڈیا کے ساتھ ایک سمجھوتہ ہو گیا تھا، جب مشرف نے چیف جسٹس کو برطرف کر دیا اور اس کا زوال شروع ہو گیا۔ اب شاہ محمود قریشی کہتے ہیں کہ 2008 میں جب وہ وزیر خارجہ بنے تو انہوں نے انڈیا کے ساتھ ممکنہ معاہدہ کے بارے میں ایسی کوئی دستاویز نہیں دیکھی ہے۔ یہ یقیناً عجیب صورت حال ہے۔ ہم ایک منسٹری سے ایک اہم مسئلہ پر تو متضاد بیانات دیکھتے ہیں خواہ مذاکرات خفیہ ہی کیوں نہ ہوئے ہوں۔

حقیقت میں پاکستان میں کشمیر پر بھی اتفاق رائے نہیں ہے۔ ایک طرف وہ ہیں جو آج بھی چالیس اور پچاس کی دہائی میں اقوام متحدہ کے استصواب رائے (ریفرنڈم) کے مطالبہ پر قائم ہیں۔ وہ دعوی کرتے ہیں کہ ان کا مطالبہ قوموں کے حق خودارادیت کے جمہوری اصول پر قائم ہے اور صاف ظاہر ہے کہ بھارتی کشمیر میں اکثریت میں بے چینی ہے خاص کر وادی میں لوگ بھارتی حکومت سے نالاں ہیں۔ بنیادی نقطہ، اکثریتی نقطہ نظر رکھنے والے مگر دوسرے حقائق کو نظر انداز کرتے ہیں۔ دوسرے نکات کو مناسب اہمیت نہیں دیتے ہیں۔ پہلے تکنیکی لحاظ سے اقوام متحدہ کی (ریفرنڈم) استصواب رائے کی قرارداد کی روشنی میں پاکستان کو وہ سارے علاقے خالی کرنے پڑیں گے جو 1948 میں اس کے قبضہ میں تھے (آزاد کشمیر اور گلگت بلتستان) جس پر ابھی تک عمل نہیں ہوا۔ دوسرا اہم اس کے بارے میں خواہ کچھ بھی سوچیں۔ پس از سر نو آبادیاتی post colonial قوموں کی تشکیل کے بعد۔ اکثر ملک خودمختاری کے اصول کو ماننے کے لئے تیار نہیں ہیں اس کو عام طور پر حق علیحدگی سمجھا جاتا ہے۔ چین اور روس جن کے اپنے ملکوں میں اقلیتوں کے گھمبیر مسائل ہیں وہ اس اصول کے سخت خلاف ہیں جہاں تک ان کا تعلق ہے۔ اس حقیقت کے باوجود کہ حال ہی میں مشرقی تیمور اور جنوبی سوڈان نے آزادی حاصل کر لی ہے۔ تیسرا یہ کشمیر کی آزادی کی علیحدگی کی تحریک پاکستان نواز اور آزادی نواز تحریک میں تقسیم ہے۔ حریت میں بھی تقسیم ہے۔ اس بات پر بھی غور کرنا چاہئے کہ کشمیریوں کے پاس کوئی کرشماتی رہنما نہیں ہے جسے بین الاقوامی پذیرائی حاصل ہو، اور ایسے بھی بہت سارے کشمیری ہیں جنہوں نے موجودہ نظام میں

ووٹ ڈالے ہیں۔ یہ جموں اور کشمیر اسمبلی ہو یا نئی دہلی میں لوک سبھا۔ یہ الگ بات ہے کہ انڈیا کشمیر کے مسئلہ پر اپنا فرض ادا نہیں کر سکا۔ دہشت گردی کا بھوت کشمیر کے اندر اور باہر ہونے کی وجہ سے اس اخلاقی اصول کو دھچکا لگا ہے جس پر پاکستان کشمیر کے مسئلہ پر انحصار کرتا تھا۔

اس بات کو تسلیم کرتے ہوئے آپ کے ہاں ایسے لوگ ہیں جو کہ سمجھتے ہیں کہ کشمیر کے مسئلہ پر نظریات کی بجائے عملیت پسندی کا مظاہرہ کرنا چاہئے۔ وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ انڈیا کو کشمیریوں اور مجاہدین کے ذریعہ کمزور کرنے کی پالیسی bleeding کامیاب نہیں ہوئی ہے، اور وہ جانتے ہیں کہ شاید مفاہمت اگر لائیں، وہ دونوں طرف کے کشمیریوں کو قابل قبول ہو دوسری بہترین آپشن ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ اگر سیاچین اور سرکریک پر معاہدہ ابھی تک نہیں ہوا تو اس کی واحد وجہ انڈیا کی ہٹ دھرمی نہیں ہے بلکہ ابھی تک دہشت گردی کے سائے منڈلا رہے ہیں۔ اگر ایک معاہدہ کرنا ہے تو باہمی شکوک و شبہات کے باوجود وہ مذاکرات کے نتیجہ میں ہی ہوگا، اور برسر اقتدار لوگوں پر ان کے مخالفین تنقید کریں گے۔ جہاں تک پاکستان کا تعلق ہے فوج کو اعتماد میں لینا ہوگا خواہ خاموشی سے ہی کیوں نہ ہو۔ ممکنہ معاہدہ کا راستہ اب کھلا ہے۔ لائین آف کنٹرول کو defecto نہ کہ dejure تسلیم کر لیا جائے اور اسے آنے جانے کے لئے کھول دیا جائے۔ ایک سرحد جسے غیر سرکاری طور پر دونوں کی اتھارٹی کو تسلیم کر لیا جائے اور جوں کی توں حیثیت کو تسلیم کر لیا جائے اور دونوں اطراف کو زیادہ خود مختاری دے دی جائے۔ یہ نقطہ نظر سری نگر میں بھارت نواز پارٹیوں کو بھی قابل قبول ہے۔ نیشنل کانفرنس جو کہ اقتدار میں ہے سے لے کر حزب اختلاف کی پیپلز ڈیموکریٹک پارٹی تک۔ اس کو گلگت اور مظفر آباد میں بھی خوش آمدید کہا جائے گا۔ demilitrisation کا عمل مشکل ہوگا مگر یہ بھی ممکن ہے اگر جہادیوں پر مکمل پابندیاں لگا دی جائیں۔ مشترکہ انتظام joint mangement بہت مشکوک ہے۔ یقیناً ہر قسم کے نقطہ نظر رکھنے والے کشمیریوں کو اعتماد میں لینا چاہئے اور سیاسی طور پر اسے قابل عمل بنانے کے لئے وسیع تر اتفاق رائے پیدا کرنا چاہئے۔ یہ حقیقت پسندانہ ہے۔ ہمیں 2010 میں نوجوانوں کا وادی میں احتجاج یاد رکھنا چاہئے۔ اس کا جواب اس دن مل جائے گا جب ماڈریٹ حریت، نئی دہلی سے حقیقی طور پر، حقیقت میں مستقل مزاجی سے مذاکرات کرے گی۔ گو ایسے مذاکرات پچھلی ایک دہائی سے خفیہ طور پر کبھی کبھار ہوتے رہتے ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ امریکہ میں کشمیری کونسل جو کہ کشمیریوں کے

حقوق کی بات کرتی ہے نے بھی اپنے 28 اکتوبر کے بیانیہ میں میمو۔ جھگڑے کے حل کی ضرورت پر زور دیا ہے، اور کہا ہے کہ ایک imaginative حل کے لئے متاثرین فریقین کو لچک دار رویہ اپنانا ہوگا۔ یہ پارٹی خواہ انڈیا ہو پاکستان یا کشمیری قیادت۔ اس کا مقصد یہ ہے ہر طرف سے statesmanship سٹیٹسمینشپ کا مظاہرہ ہوگا۔ تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ حقیقت کو تبدیل کرنے کے لئے ہمیں خواب بھی دیکھنا چاہئے۔

دینِ الٰہی

ڈاکٹر احمد شبیر
ترجمہ: محمد نفیس

اکبر بادشاہ کی مذہبی من موجیوں کے خلاف بغاوت ناکام ہوگئی کیونکہ اس میں ان کوتاہیوں کے مقابلے میں کچھ اعلیٰ ترین خوبیاں بھی تھیں۔ اس کے انعام و اکرام، اس کی ہمدردیاں، سرپرستیاں، اور مسلمان امراء کی جانب اس کا بہترین رویہ اس کی مذہبی اختراعوں کے باعث متاثر نہیں ہوئی تھیں۔

اس کے علاوہ ہر کوئی اس کی سنجیدگی اور نیک نیتی کو محسوس کرتا تھا۔ بہت سارے امراء اس کو اس قدر چاہتے تھے کہ وہ اس کے مخصوص عقائد کا ذمہ دار اسے ٹھہرانے کے بجائے بیربل کو ٹھہراتے اور بلا چون و چرا اکبر کی خدمت میں لگے رہتے۔ (1) یہی نہیں بلکہ ان میں سے کئی ایک دودھ شریک رشتوں (2) میں اس کے ساتھ بندھے ہوئے تھے جو خونی رشتہ سے بھی زیادہ مضبوط تھے کیونکہ وہ وراثتی حقوق سے بے بہرہ تھے۔ وہ صرف توجہ، محبت، بے لوث خدمت اور بہترین انعام واکرام کے طالب تھے۔ کچھ ایسے بھی تھے جنہیں بچپن سے اکبر نے پالا پوسہ تھا۔ مثلاً شہباز خان، عبدالرحیم خان خاناں، عزیز خان کوکا، زین خان کوکا، قطب الدین خان آغا، شریف خان آغا اور کئی ایک دوسرے امراء ان میں شامل تھے۔

ہندو امراء کی کثیر تعداد اکبر کے ساتھ تھی جن میں راجہ بھگوان داس، کنور مان سنگھ، ٹوڈرمل، رائے رائے سنگھ، اور بہت سارے دوسرے ہندو امراء تھے جن پر اکبر کو مکمل طور پر اعتماد تھا۔ لیکن

باغیوں کی ناکامی کی اصل وجہ یہ تھی کہ جس شخص کی رہنمائی پر انہوں نے اعتبار کیا تھا اسی نے تمام منصوبے کو خاک میں ملا دیا تھا۔ مرزا حکیم کی کامیابی کا تعلق اس بات پر تھا کہ اکبر کے امراء فیصلہ کن مرحلے پر اس کا ساتھ چھوڑ دیتے۔ لیکن وہ ایسا قدم اس وقت تک نہیں اٹھا سکتے تھے جب تک کہ انہیں کامیابیوں کا یقین نہ دلا دیا جاتا۔ مرزا حکیم خود کو اس کا اہل ثابت کرنے میں ناکام رہا تھا جس کی وجہ سے اکبر کے مخالف بھی اس کے حمایتی بن گئے۔ اکبر جیسے مدبر فاتح نے اپنے مخالفوں سے کبھی ان کی بیوفائی کے بارے میں پوچھ گچھ نہ کی اور اب جبکہ وہ دوبارہ اس سے وفاداری جتانے لگے تھے تو اس نے انہیں قبول بھی کر لیا تھا۔

باوجود اس کے کہ اکبر کے مذہبی عقائد کھلے عام تنقید کا نشانہ بننے لگے تھے بہار اور بنگال کے امراء نے پھر بھی اس کے خلاف علم بغاوت بلند نہ کیا ہوتا اگر بہار میں موجود ملا طیب اور پروشوتم بخشی (Purushottam Bakhshi) اور بنگال میں مظفر خان نے علاقے کے امراء سے بقایا جات کی وصولی اور ''گھوڑوں کو داغنے'' کے کام میں اس قدر سختی سے کام نہ لیا ہوتا۔ اس صورتحال کو مزید اشتعال انگیز گھوڑے داغنے کے محکمے کے عملے کی بدعنوانیوں نے بنا دیا۔ بابا خان ققشال (Baba Khan Qaqshal) شکایت کرتا ہے کہ ''اب تک ستر ہزار روپے رشوت کے طور پر دینے کے باوجود ایک سو گھوڑے بھی داغے نہیں جا سکے تھے۔''(4)

بنگال اور بہار کے امراء کو اکبر کے مذہبی عقائد میں تبدیلی لانے کے بجائے اس بات سے زیادہ دلچسپی تھی کہ انہیں ان کے بقایا جات کی ادائیگی سے یا تو نجات مل جائے یا پھر ان کی آسان قسطوں میں وصولی کی جائے اور گھوڑے داغنے کی پالیسی کو نرم اور آسان بنایا جائے۔ ان کی جاگیروں کی بحالی کو آسان بنایا جائے اور ان پر مسلط ظالم اہلکاروں کو معطل کیا جائے۔ ایک مرتبہ بغاوت کا علم بلند کرنے کے بعد وہ نتائج سے خوفزدہ بھی تھے نتیجتاً ان کے لئے مکمل فتح تک جنگ کرنا ضروری ہو گیا تھا۔ شرف الدین مرزا اور اس کی طرح کے دوسرے سیاسی مہم جو بھی اپنے مفادات کے پیش نظر ان کے ساتھ شامل ہو گئے تھے۔

اگر شاہ منصور دربار کے خلاف کسی قسم کی سازش میں ملوث تھا تو اس کی ایک بڑی وجہ دربار کا منظور نظر راجہ ٹوڈرمل تھا جو اس کا مخالف وزیر تھا اور اسے ایک مرتبہ جیل کی ہوا بھی کھلا چکا تھا۔(5) وہ کینہ پرور اور انتقام پسند شخص تھا(6) جو اس کی تباہی کے کسی موقع کو گنوانا ہرگز پسند نہیں کرتا تھا۔

بغاوت کی اصل وجہ مذہبی بے چینی نہیں تھی۔ باغی صرف اس پہلو کو اپنے مقصد کے لئے استعمال کرنا چاہتے تھے اور انہوں نے اس کا بھرپور استعمال کیا۔

اکبر نے جبکہ "سچائی" کی تلاش کی مہم کو کبھی بھی ختم کرنے کا سوچا ہی نہیں۔ اس کے ذہن میں بھی کبھی نہیں آیا کہ وہ کوئی غلط کام کر رہا تھا یا مسلمانوں کے مذہبی جذبات کو ٹھیس پہنچا رہا تھا۔ اگر کچھ لوگ اس کے مقاصد کو غلط رنگ دے رہے تھے تو وہ محض لاعلمی کا شکار تھے اور ان سے یا تو ہمدردی کی جا سکتی تھی یا پھر سختی سے نمٹا جانا چاہئے تھا۔ عین اس وقت جب مشرق میں بغاوت پھیل رہی تھی بلکہ جب وہ بھڑک اٹھی اکبر اس وقت ایک عیسائی پادری سے عیسائی مذہب کی تعلیم حاصل کر رہا تھا۔ کابل پر چڑھائی کی مہم میں فادر مان سریٹ (Father Manserrate) اکبر کے ساتھ اس کے بیٹے شہزادہ مراد کے اتالیق کے طور پر ساتھ تھے۔ کابل کی جانب پیش قدمی کرتے ہوئے وہ تھانیسر (Thanesar) میں شیخ جمال سے ملا تھا اور خدا کی ہستی کے بارے میں شہنشاہ اور صوفی شیخ جمال کے ساتھ طویل گفتگو کے بعد اکبر کی خواہش تھی کہ وہ اسے اس کے ذہنی الجھاؤ اور دل کے بوجھ سے نجات دلائے اور اس سے یہ جاننے کی کوشش کی تھی کہ ایسا کیوں ہے کہ ہر ایک خدا کے بارے میں اختلاف رائے رکھتا ہے اور اس تک رسائی حاصل کرنے میں بھی۔ (7) جب شہنشاہ شمال مشرق پنجاب میں رہتاس کے قریب تلا بل ناتھ Tilla Bal Nath (8) پہنچا تو اس نے وہاں جوگیوں (9) سے ملاقات کی تھی اور ان اس موضوع پر گفتگو بھی کی تھی۔ (10)

کابل سے واپسی پر اکبر نے لاہور میں ایک نیا صدر تعین کیا تھا جو سرکاری جائیدادیں عطا کرنے، واپس لینے، ان میں کٹوتی کرنے اور ان کے بارے میں معلومات فراہم کرنے کا ذمہ دار تھا۔

عبدالنبی صدر کی عملداری اکبر کی پوری سلطنت پر قائم تھی اس کے علاوہ اکبر نے کچھ صوبائی صدور بھی تعینات کئے تھے۔ لیکن صدارت کی مکمل ایسی تنظیم کاری جس میں ہر صوبے کا ایک صوبائی صدر ہو اور یہ تمام صوبائی صدور مرکزی حکومت میں موجود صدر اعلیٰ کے زیر تحت ہوں ابھی عمل میں نہیں آئی تھی۔ چند ایک صدور جنہیں حال ہی میں منتخب کیا گیا تھا انہیں ایک سے زائد صوبوں کی ذمہ داری سونپی گئی تھی جبکہ ان میں سے کچھ ایسے بھی تھے جنہیں صوبے کے ایک چھوٹے سے حصے کی ذمہ داری سونپی گئی تھی۔ دہلی، مالوہ، اور گجرات کے صوبوں کی ذمہ داری حکیم عبدالفتح کو دی

گئی۔ آگرہ، کالپی (Kalpi) اور کالنجر (Kalanjar) کی صدارت شیخ فیضی کے حصے میں آئی جبکہ حاجی پور سے سارو کا قلمدان حکیم ہمام (Hakim Humam) کو سونپ دیا گیا۔ حکیم علی کو بہار اور بنگال کی ذمہ داری حکیم عین الملک (11) کو دی گئی۔ پنجاب میں سرکاری جائیداد کے بارے میں فوری معلومات حاصل کرنے کے لئے مختلف دوآبوں (ایسی زمینیں جو ہر دو دریاؤں کے درمیان میں موجود ہوں) میں صدر مقرر کئے گئے۔ ان میں امروہا کے ملا اللہ داد، سلطان پور کے ملا اللہ داد، اور شاہ پور کے ملا شاہ محمود اور ملا شہری شامل تھے۔ (12)

ان تقرریوں سے اکبر کی مذہبی طبقے کے بارے میں پالیسیوں میں تبدیلی کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ اگر وہ وفادار ہیں تو جاگیروں کے حقدار ہیں، شاہی خدمتگار بن سکتے ہیں یا ملا اللہ داد، ملا شاہ محمد اور ملا شہری کی طرح سرکاری ملازمت حاصل کر سکتے ہیں۔ ان کا مذہبی نظریہ خواہ کتنا ہی بنیاد پرست ہو لیکن ان کے لئے عوام الناس کے سامنے شہنشاہ کی شان میں کسی قسم کی گستاخی کرنے یا باغیانہ خیالات کا اظہار کرنے سے پرہیز کرنا لازم تھا۔ اس کے علاوہ قابل غور بات یہ ہے کہ ان اہم تبدیلیوں کی ذمہ داری علماء کو نہیں سونپی گئیں بلکہ حکیم ابوالفتح (Hakee Abu-l-Fath)، حکیم ہمام (Hakeem Humam)، حکیم علی، حکیم عین الملک اور شیخ فیضی جیسے مفکروں، طبیبوں اور درباری شاعروں کو سونپی گئی جن کا شمار شہنشاہ کے ایسے پُر اعتماد درباریوں میں ہوتا تھا جو مذہبی رواداری کے قائل تھے۔ اکبر کو اس بات کا شدید احساس ہو چکا تھا کہ علماء کے ہاتھ میں تمام طاقت کو مرکوز کر دینے سے کس قدر خطرناک نتائج برآمد ہو سکتے ہیں۔ اب جبکہ وہ ان کی طاقت کو کمزور کر چکا تھا دوبارہ ایسی غلطی کرنے کا وہ ہرگز متحمل نہیں ہو سکتا تھا۔

مزید یہ کہ اس نے اسی قسم کے درباریوں کو بڑے شہروں میں بھی متعین کیا تھا تاکہ وہ علاقے میں موجود قاضیوں کے کام کی نگرانی کر سکیں اور ان بڑی پگڑی (عزت دار) اور لمبی آستینوں (لالچی) والے لوگوں پر نظر رکھیں اور انہیں اپنی حدود پار کرنے کا موقع نہ دیں۔

کابل کی مہم سے واپسی پر وہ فتح پور پہنچنے سے قبل متھورا گیا اور وہاں ایک برہمن سے ملا۔ عیسائی پادری اقاویہ (Aquaviua) کا دارالخلافہ میں بے چینی سے منتظر تھا تاکہ وہ ایک اعلیٰ مرتبت ہستی کو عیسائی بنانے کی رسم ادا کر سکے۔ مہم سے واپسی پر اس نے دوبارہ مذہبی تبادلہ خیال کا آغاز کیا اور شیخ قطب جالیسری کو خاص طور پر ان فکری نشستوں میں شامل ہونے کی دعوت دی۔

شیخ نے مشورہ دیا کہ ''آگ کا ایک الاؤ جلایا جائے جس میں فرنگی اور میں برہنہ پا داخل ہوں۔ جو بھی اس الاؤ سے صحیح سلامت نکل آئے اس کا مذہب سچا اور صحیح قرار پائے گا۔'' آگ جلائی گئی اور شیخ نے فرنگی کی بغل میں ہاتھ ڈالتے ہوئے کہا ''ہاں، بسم اللہ۔ آؤ اللہ کے نام پر۔'' لیکن فرنگی نے آگ کے الاؤ میں داخل ہونے سے انکار کر دیا۔ (15)

دارالسلطنت کے گردونواح (16) میں شیخ قطب جالیسری کے اثر ورسوخ سے اکبر کو پہلے ہی کافی تشویش تھی۔ اب اس کے عیسائی پادری کی اس تذلیل نے شیخ کی شہرت میں بے پناہ اضافہ کر دیا۔ اس کے نتیجے میں اکبر نے شیخ کو بھکر روانہ کر دیا۔ یہی نہیں بلکہ اس جیسے دوسرے کئی ایک لوگوں کو بھی مختلف دور دراز کے علاقوں میں بھیج دیا گیا۔ (17)

مشائخ (18) کو ایسے علاقوں سے دور بھیجنا جہاں وہ رائے عامہ کو متاثر کر سکیں اکبر کی اب تو خاص پالیسی بن گئی تھی۔ شیخ ادھن کا پوتا جو کہ جونپور کے مشائخ تھے اور جنہوں نے اکبر کے خلاف مذہبی فتوؤں کی ابتداء کی تھی انہیں خاص طور پر دربار میں بلایا گیا اور ان کو ان کے خاندان سمیت اجمیر بھیج دیا گیا۔ ان کے گذارے کے لئے جو وظیفہ مقرر کیا گیا وہ بھی ناکافی تھا۔ اسی طرح شیخ حسین جو اجمیر شریف کا گدی نشین تھا اور جسے پہلے مکہ بھیج دیا گیا تھا اب اس کی واپسی کے بعد بھکر کی طرف روانہ کر دیا گیا۔ اس شہنشاہ کے حضور تسلیمات ادا کرنے اور کورنش بجا لانے میں بھی کوتاہی دکھائی تھی جسے ایک نافرمانی (19) کے زمرے میں لیا گیا۔ ایک مسلمان کے لئے کسی آدمی کے حضور جھکنا خواہ وہ شہنشاہ ہی کیوں نہ ہو بے حد مشکل ہوتا ہے۔

نئے دین کی ابتداء

ابوالفضل اور اس کے شیعہ احباب نے اسلام کی بڑی قابلِ قدر خدمت کی تھی۔ شیعہ عقیدے کے مطابق پیغمبر اسلام کی حیثیت کو تسلیم اس طرح کیا جاتا ہے کہ اس سے امام کے اختیار کو طے کیا جا سکے۔ اس کے بغیر امام محض ایک معصوم اور غلطی سے مبرا ہستی ہے جبکہ پیغمبر کی ذات میں سینکڑوں خامیاں تلاش کی جا سکتی ہیں۔ پہلے تین خلفاء راشدین کی ذات پر تنقید و ملامت کرنا تمام اہلِ تشیع کے لئے ایک مسلمہ حقیقت ہے کیونکہ ان کے لئے یہ ضروری تھا کہ جانشینی کے وراثتی حق کو پہلے تین خلفاء کے جمہوری انتخاب پر فوقیت دیں۔ یہی وجہ ہے کہ یہ لوگ ''نقائے قصویٰ''

(Naqa-i-Qaswa) پر بڑی گرم جوشی سے گفتگو کرتے ہیں۔ ''کاروانِ قریش پر تنقید کرنا''، ''چودہ ازواج مطہرات پر سوال کرنا''، ''حضورؐ کے دندانِ مبارک کے شہید ہونے پر گفتگو کرنا''، ''تحریم نساء''، ''باغِ فدک کے مسائل''، ''جنگِ صفین'' (Battle of Saffin) (20) کے علاوہ حضورؐ اور تین خلفاء راشدین حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر تنقید کرنا ایک ایسا عمل تھا جو سنّی العقیدہ مسلمانوں کے لئے نا قابل قبول تھا کیونکہ یہ ان محترم ہستیوں کو اپنی جان، مال اور اولاد سے بھی زیادہ عزیز جان سمجھتے ہیں۔ (21)

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اکبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے خلفاء راشدین سے دور ہوتا چلا گیا اور عرب کے مفلسوں اور لوٹ مار کرنے والوں کے جدید مذہب سے بھی۔ (22) وہ قرآنی احکامات اور پیغمبر اسلام کی حدیثوں کے مخفی مطالب اور بعید از قیاس تشریحات نکال نکال کر لا رہے تھے۔ نتیجتاً اکبر پیغمبری کے تصور سے، الہامی انکشافات سے، اور قرآن کے پیغام کو اللہ تعالیٰ کا پیغام ماننے سے منکر ہونے لگا۔ وہ قرآن میں بیان کئے گئے معجزات، کائنات کی ابتداء، روزِ محشر دوبارہ اٹھائے جانے، روح کے ابدی ہونے کے تصور اور فرشتوں اور جنوں کے وجود کو ماننے سے انکار کرنے لگا۔ اسی طرح وہ نماز، روزہ، حج، اور زندگی گزارنے کی دوسری تمام اسلامی تعلیمات اس کے لئے بے معنی ہوتی چلی گئیں۔ جلد ہی دربار میں باجماعت نماز اور اذان کی ادائیگی ممنوع قرار دیدی گئی۔ اسلام کو محض ایک ایسی تقلید کا درجہ دیدیا گیا جو گذری ہوئی ہستیوں کی نقالی کے علاوہ کچھ نہیں۔

شہنشاہ کو ان باتوں سے کوئی دلچسپی نہیں تھی کہ کب کس ہندو نے کسی مسجد پر قبضہ کرنے کے لئے اپنے مہمان خانے میں تبدیل کر دیا اور کب کس مسلمان خانقاہ پر کسی ہندو چوکیدار نے قبضہ کر لیا۔ یہاں تک کہ خود اکبر کے حکم پر آگرہ شہر کے قبرستان کو مکمل طور پر مسمار کر دیا گیا۔ (25)

اگر پیغمبر اسلام کی ذاتِ اقدس خباثت بھری تنقید سے محفوظ نہ تھی تو دوسری بزرگ ہستیاں کہاں اس قسم کی تنقید سے محفوظ رہ سکتی تھیں۔ حضرت داؤد اور دوسرے پیغمبروں میں خامیاں تلاش کی جانے لگیں اور ان سے منسلک روایات کا مذاق اڑایا جانے لگا۔ (26)

جب پیغمبر اسلام سے محبت اور عقیدت میں کمی واقع ہونے لگی تو ایسے نام مثلاً محمد، احمد، مصطفیٰ، جو کہ پیغمبرؐ کے کئی ایک ناموں میں سے چند ایک تھے شہنشاہ کے لئے اپنی اہمیت کھوتے

چلے گئے۔ وہ ان ناموں کے مقابلے میں دوسرے ناموں کو ترجیح دینے لگا۔[27] شہنشاہ کے لئے یہ غیر ضروری ہو گیا کہ وہ خوامخواہ اپنی زبان کو حلق میں گھما پھرا کر اس زبان کے الفاظ کا صحیح تلفظ نکالنے کی کوشش کرے جو ''چھپکلی کھانے والے اور اونٹ کا دودھ پینے والے (عرب)'' لوگوں کو بولا کرتے تھے۔ وہ اس بات سے زیادہ خوش ہوا کرتا اگر ان الفاظ کی ادائیگی مختلف لہجے میں کی جاتی۔[28] عربی زبان کا پڑھنا، فقہ، تفسیر اور حدیث کی تعلیم حاصل کرنا غیر ضروری قرار دیدیا گیا۔[29]

مسلم فرمانروا کے دور میں اس قسم کے رجحانات کی حوصلہ افزائی ہونا عام قاری کے لئے حیران کن اور ناقابل یقین ہو سکتا ہے۔ کئی ایک مصنفین ان واقعات کو درست ماننے سے انکار کرتے آئے ہیں اور وہ انہیں بدایونی کی غلط بیانی قرار دیتے ہیں۔ لیکن وہ محققین جو مرجاعیت (Murjiite)، قادریت (Qadarite) اور معتزلہ (Mutazilite) افکار کے بارے میں جانتے ہیں جو کہ اسماعیلی عقیدے اور بوید (Buwayid) دور کی عقلیت پسندانہ خیالات سے متعلق ہیں وہ اس بات کا بخوبی اندازہ لگا سکتے ہیں کہ شہنشاہ اکبر کے دربار میں ان دنوں کن رجحانات کی آبیاری ہو رہی تھی۔

میں ابوالفضل اور اس جیسے دوسرے ''مفکروں'' کی نفی کر چکا ہوں اور اب ان کی رائے کی جانب توجہ کروں گا۔ شیخ مبارک اور دوسرے اہل تشیع مفکروں کے لئے عبدالنبی اور مخدوم الملک جیسے علماء کی اجارہ داری سے راہ فرار اختیار کرنے کے لئے اور شہنشاہ کی روحانی شان کی تسکین کے لئے وہ اسے مشورہ دے رہے تھے کہ وہ ''امام وقت'' ہے۔ اس کے بعد انہوں نے اس کی شان میں مزید چار چاند لگانے کی کوشش کی جس میں شیخ مبارک اور ابوالفضل کا کوئی دخل نہ تھا۔

دنیا کو راہ راست پر لانے کے لئے ایک ''مسیحا'' کی آمد کا وعدہ دراصل یہودی روایت کے مطابق ہے جو کہ حضرت عیسیٰ کے ظہور سے بھی پہلے سے موجود ہے۔ لیکن یہودیوں نے نہ صرف حضرت عیسیٰ کو پیغمبر ماننے سے انکار کیا بلکہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی پیغمبری بھی تسلیم نہیں کی۔

پیغمبر اسلام کی رحلت کے کافی عرصے بعد مسلمان بھی کسی مصلح کا انتظار کرنے لگے۔ یہ دراصل اہلِ تشیع کا عقیدہ تھا۔ توقع کی جاتی ہے کہ امام مہدی ساتویں یا بارہویں امام کے طور پر دوبارہ ظہور میں آئیں گے اور اپنے ماننے والوں کی روحانی اصلاح اور سیاسی عظمت کے لئے کام

کریں گے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ پوری دنیا ان کے حلقہ اثر میں آجائے گی اور تمام اقوام ان کے عقیدے پر ایمان لے آئیں گی۔ کئی ایک سنّی العقیدہ لوگوں نے پھرا کیلئے ایسے مصلح کی آمد کی توقع کرنا شروع کر دی۔ کبھی اسے حضرت عیسیٰؑ کے دوبارہ ظہور میں آنے سے منسلک کیا گیا جن کے بارے میں یہ عقیدہ ہے کہ انہیں صلیب پر نہیں چڑھایا گیا تھا بلکہ انہیں جنت کی جانب اٹھالیا گیا تھا اوران کی جگہ غدار Judas Scariat کو معجزاتی طور پر حضرت عیسیٰؑ کے روپ میں تبدیل کر دیا گیا تھا اور نتیجتاً وہی صلیب پر بھی چڑھا دیا گیا۔

سولہویں صدی کے اختتام کے قریب سن ہجری کے 1000 سال مکمل ہو رہے تھے اور یہ تصور کیا جانے لگا کہ یہی وہ وقت ہے جبکہ ایک مصلح اس دنیا میں تشریف لائیں گے۔ شیعہ عالم مثلاً شریف آملی، مولانا شیرازی جافردانی، اوران کے ہم خیال دوسرے علماء یہ کہنے لگے کہ مدتوں سے جس مسیحا کا انتظار تھا وہ اور کوئی نہیں خود شہنشاہ اکبر ہیں۔ محمود بسخوانی (Mahmud Basakhwani) کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے پیشینگوئی کی تھی کہ ''دنیا سے برائیوں کا خاتمہ کرنے والا'' سن 990 ہجری (1582A.D) میں آئے گا اور چونکہ وہ صاحبِ دینِ حق ہوگا اور چونکہ ہندسوں کے ابجدی اصول کے مطابق ''صاحبِ دینِ حق'' کے ابجدی ہندسے 990 بنتے ہیں اس لئے اکبر ہی وہ صاحبِ دینِ حق ہے جس کی دنیا منتظر ہے۔ کچھ دوسرے شیعہ عالموں نے حضرت علی سے ایسی کسی پیشینگوئی کو جوڑ دیا اور کسی نے ایک ایسی رباعی کا ذکر چھیڑ دیا جو اسماعیلی داعی ناصر خسرو نے بیان کی تھی اوراس میں امام مہدی کی آمد کے بارے میں کچھ یوں اظہارِ خیال کیا گیا تھا:

سن 990 ہجری میں دو میں سے ایک واقع کے ظہور کی نشانیاں دیکھتا ہوں۔ یا تو مہدی علیہ السلام یا پھر دجال (30) کا ظہور ہوگا۔

اول الذکر مذہب کی تجدید کریں گے جبکہ آخرالذکر زمین پر تباہی پھیلائے گا۔ میں ان رازوں کو منکشف ہوتا دیکھ رہا ہوں جو ابھی تک پوشیدہ ہیں۔ (31)

اکبر کو ''وقت کا آقا''، ''مکمل انسان'' اور ''متوقع مہدی علیہ السلام'' کا درجہ دیدیا گیا جس کے سامنے جھکنا جائز تھا، جس سے عقیدت مندی ایک مذہبی فریضہ تھا اور جس کا چہرہ ایسا ''قبلہ وکعبہ'' تھا جس کے سامنے اپنی ضروریات اور خواہشات کے لئے رخ کرنا ضروری تھا۔ (32)

ہندو بھی اپنے مسلمان بھائیوں سے کسی طرح پیچھے نہ رہے اور اس کی مدح سرائی کرنے لگے۔ برہموں نے ایسی ہندی تحریریں رقم کیں جو بظاہر یوں دکھائی دیتی جیسے زمانہ قدیم کے کسی دانا نے لکھی ہوں۔ ان تحریروں میں ایسی پیشینگوئیاں کی جاتیں جو ایک ایسے عظیم فرمانروا کی آمد کی خوشخبری لئے ہوئے ہوتیں جو برہموں کی عزت کرے گا اور گائے کی حفاظت کرے گا۔

ان پیشینگوئیوں کو کسی پرانے اور بوسیدہ کاغذ پر تحریر کیا جاتا اور شہنشاہ کے حضور میں پیش کر کے اسے خوش کیا جاتا۔ (33) اس قسم کی پیشینگوئیاں شہنشاہ کو بے حد پسند آتیں (34) اور اسے اس بات سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی تھی کہ ان میں کہاں تک حقیقت ہے۔ اکبر ان پیشینگوئیوں کو حقیقت میں تبدیل کرنے کا تہیہ کر چکا تھا۔

مذہبی طبقے کی قوت کو مسمار کیا جا چکا تھا اور مشائخ کے اثر و نفوذ کا خاتمہ ہو چکا تھا۔ مذہبی بنیادوں پر سیاسی بغاوت کا سیلاب آ کر جا چکا تھا۔ اکبر اپنے مذہبی تصورات کو عملی جامہ پہنانے کے لئے خود کو کافی آزاد محسوس کرنے لگا تھا۔ (35) وہ پہلے ایسا کوئی قدم اٹھانے کا سوچ بھی نہیں سکتا تھا کیونکہ وہ ماضی پرستوں سے خوفزدہ تھا۔ (36) مشرقی اور جنوب مغربی علاقوں میں اٹھنے والی بغاوتوں کو کچلنے کے بعد استدلال (اکبر کی خود ساختہ تشریح) کی فتح ہو چکی تھی اور فتحیاب استدلال اب تیار تھا کہ اپنا مذہب لاگو کرے۔

عالموں کے ہاتھوں مذہب اسلام اور پیغمبر اسلام کی تضحیک ایک نقصان دہ عمل تھا اور اس میں کسی قسم کا کوئی تعمیری پہلو موجود نہ تھا۔ انہوں نے نہ صرف بالائی ڈھانچے کے سیاہ خانوں کو تباہ کیا تھا بلکہ اس کے روشن پہلوؤں کو بھی برباد کر ڈالا تھا اور اب ان کے پاس کوئی متبادل ڈھانچہ نہ تھا جو اس کی جگہ لے سکے۔ جو کچھ بچا تھا اس میں اکبر کو قطعی کوئی دلچسپی نہ تھی۔ انہوں نے اکبر کو اسلام سے متنفر کر دیا تھا اور اسے ایک مہدی کے طور پر نئے پیغمبر کا روپ دینے میں کوشاں تھے۔ اکبر بھی اس کام کے لئے تیار تھا لیکن وہ ان خطوط پر چلنے کے لئے ہرگز راضی نہ تھا جو ان عالموں نے اس کے لئے استوار کی تھیں۔ وہ اب تک ان کی تقلید کرتا آیا تھا اب وہ ان سے اس کی پیروی کرنے کے متقاضی تھا کم از کم الفاظوں کی حد تک وہ اپنی ''جی حضوری'' کا اظہار کرتے رہے۔ (37)

اسلام کی حیثیت اکبر کے لئے عام سی ہو کر رہ گئی تھی۔ ایک عرصے سے وہ اس کے بارے میں سنتا اور جانتا آیا تھا۔ مسلم علماء نے ہی اسے یہ بتایا تھا کہ اس میں کچھ زیادہ اچھی

باتیں بھی نہیں ہیں۔ نتیجتاً اس کا دل اس سے بھر گیا تھا۔(38) تبدیلی اس کے لئے زندگی کی پُر لطف غذا بن گئی۔ اس کا رخ ان لذیذ پکوانوں کی جانب ہونے لگا جنہیں دوسرے خانساموں نے تیار کیا تھا۔(39)

زرتشت مزہب اس کے ذہن کو عیسائی، ہندو اور جین مذاہب سے زیادہ دلچسپ اور اس کے تصورات سے قریب تر دکھائی دینے لگا کیونکہ اس کا تعلق ایران کے قدیم بادشاہوں اور ان کے عظیم نظاروں (Grand Spectacle of the Chosroes of Iran) سے تھا۔ فارسی کی قدیم شاہانہ تقریبات سے وہ بہت متاثر تھا جہاں یزداں کی دائمی روشنی کے سرخ شعلے مدائین کے شاہی محل میں موجود آتشکدے سے آسمان کی جانب لپکتے رہتے تھے۔ اس نے اپنے نئے محل میں بھی ایسی ہی آگ کو ہر وقت روشن رکھنے کی ہدایت کی اور ابوالفضل کو اس کا اعلیٰ ترین سربراہ مقرر کیا۔(40)

وہ زرتشت مذہب کا ایک مقدس ترین دن تھا جسے نوروز کہتے ہیں اور سال تھا 1852ء جب اس ایرانی تقریب کو متعارف کیا گیا اور اکبر بادشاہ کا پہیہ حرکت میں آ گیا۔(41)

پیغمبر اسلام حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے دور اقتدار کو گذرے اب ہزار (1000) سال ہو چکے تھے اور اب ان کے مذہبی دور کے اختتام کی باتیں ہونے لگی تھیں۔(42) اس بات کا اعلان کرنے کے لئے سکّے ڈھالے گئے جن پر 1000 ہجری کندہ کیا گیا تھا۔(43)

ایک نئے دور کا آغاز ہو چکا تھا اور ایک دور اب اختتام پذیر ہو گیا تھا۔(44) اس ایک ہزار سال کی مکمل تاریخ رقم کرنے کا ہدایت نامہ جاری کر دیا گیا۔(45)

ہجری کے دور کو ماضی میں گذرے ہوئے ایک شخصیت سے منسوب کیا گیا۔ ایک اور عظیم ہستی دوبارہ نمودار ہو چکی تھی۔ اس ہستی کو دوام بخشنے کے لئے (46) الٰہی دور کا افتتاح کیا گیا جس کی ابتداء اکبر کی تخت نشینی کے بعد نوروز کے پہلے دن سے کی گئی۔ سال کے بارہ مہینوں کو ایرانی نام سے یاد کیا جانے لگا اور زرتشت مذہب کے چودہ تہواروں کو متعارف کیا گیا۔

نوروز کی تقریب نہایت ہی شاندار اور پُر کشش طریقہ سے منائی گئی۔ ہفتوں یہ تقریب منائی جاتی رہی جس میں مینا بازار منعقد کئے گئے اور سرکاری اہلکاروں کے علاوہ راجہ مہاراجاؤں کو بھی اعزازات اور مختلف رتبات سے نوازا گیا۔ امراء، صوبائی گورنروں اور راجاؤں سے پیشکش وصول کی گئیں۔ ان میں سے بیشتر لوگوں نے خود کو نئے سرے سے عالم پناہ کے حضور پیش کیا اور

شہنشاہ کو خراجِ عقیدت پیش کی۔ جنگ میں حاصل کیا گیا مالِ غنیمت مثلاً سونا، چاندی، ہیرے جواہرات، تلواریں اور خنجر، شکرے، غلام، گھوڑے، اور ہاتھی وغیرہ مختلف محاذوں پر برسرپیکار جنرلوں کے وکیل (50) شہنشاہ کے حضور پیش کرتے۔ ہر سال نوروز کی تقریب والے دن شاہی پیغمبر مختلف احکامِ خداوندی جاری کیا کرتے۔

اکبر کی حیثیت ''خدا کا منتخب''، ''خدا کا پیغمبر''(51)، ''خدا کا نمائندہ''(52) اور ''خدا کا اظہار بیان''(53) کی سی ہوگئی تھی اور یہی وجہ تھی کہ اس کے حضور سجدہ کرنا ضروری ہوگیا تھا۔ شہنشاہ کے حضور تعظیم بجالانے کا یہی طریقہ رائج کر دیا گیا۔(54) اس سلسلے میں بدایونی کو میں غیرضروری مبالغہ آمیزی کا الزام عائد کرنے کا خواہشمند تھا۔ میرا خیال تھا کہ وہ تعظیم بجالانے کی کسی عام طریقے کا ذکر کر رہا ہوگا جس میں تھوڑا سا جھکنا ضروری خیال کیا جاتا ہوگا۔ لیکن زندگی میں غالباً ایک مرتبہ ابوالفضل نے سچائی اور صاف گوئی سے کام لیتے ہوئے یہ کہا کہ ''شہنشاہ کے حضور سجدہ کیا جاتا تھا۔''(55)

امراء اس عمل کو ایک لازمی برائی کے طور پر ادا کیا کرتے لیکن ابوالفضل اس کی تشریح کچھ اس طرح کرتا ہے: ''وہ درحقیقت اکبر کے حضور کورنش بجالاتے تھے لیکن وہ جانتے تھے کہ وہ اصل میں خداوند کریم کے سامنے سربہ سجود ہو رہے ہیں۔''(56) اس قسم کی مثالیں پہلے سے موجود تھیں۔ زرتشت مذہب کے پیروکار آگ کی پوجا کی تشریح کچھ یوں کرتے ہیں کہ وہ دراصل یزداں کی پوجا کر رہے ہیں۔ جین مذہب کے پیروکار مہاویر کے بت کی پوجا کرنے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ وہ اس طرح حقیقتاً خالقِ کائنات کی پوجا کرتے ہیں۔ جبکہ ہندو مٹی اور پتھروں سے بنے ایک ہزار ایک بتوں کی پوجا کو خالقِ حقیقی کی پوجا کا نام دیتے ہیں۔ عیسائی حضرت مریم اور عیسیٰ علیہ السلام کی شبیہ کے حضور عبادت کرنے کو خدا کے حضور عبادت کا درجہ دیتے ہیں۔ مردہ ہستیوں کی پوجا کرنے کی بجائے ایک زندہ ہستی کی پوجا کرنے میں کیا خرابی تھی۔ اور یہ کہ ان کی جگہ ایک زندہ اور برسراقتدار شہنشاہ کے مجسمے کو مغل دربار کے مندر میں شاہی تخت پر کیوں نہ براجمان کر دیا جائے؟

''اللہ اکبر'' کے نعرے کو زیادہ سے زیادہ اہمیت دی جانے لگی۔(57) دو سال بعد تمام شاہی فرمان اور دوسرے تمام سرکاری و غیرسرکاری خط و کتابت کے ابتداء میں یہ نعرہ درج کرنا لازم قرار دیدیا گیا۔(58) اس احکام کے بعد درباری مصنفین کی جانب سے لکھی گئی کتابوں کے سرورق پر

یہ نعرہ ہم نے لکھا ہوا پایا۔ آج تک کسی نے اس بات کی وضاحت نہیں کی کہ اس نعرے کو اس قدر اہمیت کیوں دی گئی۔ اکبر دور کے تمام مصنّفین اس زمرے کی اہمیت کی وجہ بتانے پر عدم توجہی کا شکار رہے ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اکبر نے چند سال قبل 1577ء میں اسی نعرے کو شاہی سِکّوں پر نقوش کے طور پر استعمال کرنے کے لئے پسند کیا تھا۔

اس سلسلے میں ایک ہی مفروضہ سمجھ میں آتا ہے۔ اکبر نے خود کو ''اپنے دور کا پیغمبر'' سمجھنا شروع کر دیا تھا۔ لیکن اس میں یہ حوصلہ نہیں تھا کہ وہ اس کا برملا اظہار کرے۔ نہ تو اس بارے میں کوئی بیان ملتا ہے نہ ہی کوئی تحریر۔ 1579ء میں اس کے حواری شاہی محل کی محفلوں ان الفاظ کو دہراتے ہوئے ملتے ہیں: ''علاوہ خدا کے کوئی خدا نہیں ہے اور اکبر خلیفۃ اللہ ہے۔''

''خلیفۃ اللہ'' کی اصطلاح دراصل مسلمان فرمانرواؤں کے لئے اکثر استعمال ہوتی رہی ہے لیکن اس کے باوجود یہ مسلمانوں کے اس عقیدے کی ہو بہو نقل تھی جس پر وہ ایمان لاتے ہیں: ''نہیں کوئی معبود سوائے اللہ تعالیٰ کے اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے نبی ہیں۔''

یہی تصورات اور عقائد 81-1579ء کی بغاوت کا سبب بھی بنے تھے۔ اکبر اب نہیں چاہتا تھا کہ اس قسم کے حالات دوبارہ رونما ہوں۔ اسی لئے ہمیں اس قسم کے خیالات کی بازگشت اس وقت نہیں سنائی دیتی ہے جب مارچ 1582ء میں نئے سال کے پہلے دن نئے مذہب کا باقاعدہ اعلان کیا جاتا ہے۔

لیکن اکبر کے مذہب کے لئے لازم تھا کہ عقیدے کا اقرار ہو اور اس کی مذہبی وزارت کا اعلان بھی ہو۔ میرا خیال ہے کہ ''اللہ اکبر'' کا نعرہ ان تقاضوں کی تکمیل پر پورا اترتا تھا۔ کچھ سال قبل جب اکبر نے اس نعرے کو سِکّے پر نقش کرنے کے لئے پسند کیا تھا تو اس نے بذاتِ خود اس بات کا اقرار کیا تھا کہ اس کے انتخاب کی اصل وجہ اس میں موجود ''اکبر'' کا نام تھا۔ اب اس نعرے کو مزید فضیلت حاصل ہو گئی تھی۔ اس نعرے کو اس طرح نہیں سمجھا جا رہا تھا کہ ''خدا اکبر (عظیم) ہے'' یا ''اکبر (شہنشاہ) خدا ہے'' بلکہ ''خدا۔ اکبر (شہنشاہ)'' کے طور پر لیا جا رہا تھا۔

''خدا اور اکبر'' ہی دراصل اقرار اور اعلان تھا اس کے علاوہ کوئی اور بات قابلِ ذکر نہ تھی۔ اس کا مطلب تقریباً یہی تھا ''نہیں کوئی معبود سوائے اللہ کے اور اکبر (نعوذ باللہ) اللہ کے پیغمبر ہیں۔'' اللہ اکبر کا نعرہ اس مقصد پر پورا اترتا تھا جس کے ذریعے نہایت سادگی سے اکبر کی اس

حیثیت کا اعلان ہو جاتا تھا اور بظاہر یہ محض اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا تھا۔''

اس مفروضے کے پیچھے ایک یہ حقیقت بھی ہے کہ درباری مصنفین کے لئے اب یہ ایک روایت بن چکی تھی کہ وہ اپنی کتابوں کے تعارفی باب میں خدا کی حمد و ثناء کے بعد اور برسر اقتدار شہزادوں کی تعریف سے پہلے پیغمبر اسلام کی شان میں کسی قسم کی تعریف و توصیف (60) سے گریز کرتے۔ خدا کی تعریف کے فوراً بعد مصنفین شاہی خاندان کی تعریف توصیف بیان کرنے لگتے۔ پیغمبر اسلام کے لئے کی جانے والی تعظیم و توصیف کو حذف کر دیا جاتا۔ (61) فیض کی لکھی ہوئی کتابیں آج بھی موجود ہیں جو اس حقیقت کا ثبوت ہیں اور بدایونی کے ان الزامات کی تصدیق بھی جو اس نے آج سے تین سو سال قبل لگائے تھے۔

شہنشاہ نے عقیدے اور اس کی ادائیگی کے عمل میں ان نئے رجحانات کو ''توحید الٰہی'' یا خدا کی وحدانیت کا نام دیا۔ (62) امراء کے زیر تحت شہسوار سپاہیوں کی ایک بڑی تعداد کے علاوہ مصاحبوں کی ایک فوج ظفر موج بھی ہوا کرتی تھی۔ سپاہیوں کا یہ گروہ انفرادی طور پر شہنشاہ کا خدمتگار ہوا کرتا تھا اوران کے زیر کمان کوئی بھی نہیں ہوتا تھا۔ انہیں ''یکاز'' (Yakas) کے نام سے یعنی اکیلے شخص کے طور پر یاد کیا جاتا تھا۔ شہنشاہ نے انہیں ''احادث'' (Ahades) کا نام دیا جس کا مطلب ایک خدا کے ماننے والے تھا۔'' (63)

1582ء میں نوروز کی تقریب کے دوران اکبر نے اپنے ہزاروں غلام سپاہیوں کی آزادی کا اعلان کیا اوران کا نام ''چیلا'' یعنی ''پیروکار'' رکھا جو کسی حد تک ''جوگیوں'' کا ہم معنی تھا۔ (64)

ذاتی غلام اور ذاتی مصاحب نئے پیغمبر کے پیروکاروں کے مرکزی حصے کا کردار ادا کرتا تھا۔ اس کی وضاحت نوروز دینِ الٰہی اکبر شاہی کی تقریبات میں کچھ اس طرح پیش کی جاتی تھی اور اس دین میں شامل ہونے کے لئے ایک خواہشمند کو اس قسم کی رسومات سے گذرنا پڑتا تھا۔ اپنی پگڑی کو سر سے اتار کر اپنے ہاتھ پر رکھتے ہوئے اسے اپنے سر کو مقدس شہنشاہ کے قدموں میں رکھنا پڑتا تھا۔ کچھ دیر توقف کے بعد ''فہم و فراست کا حاکم اعلیٰ'' (The Lord of the Form and meaning) اس شخص کو اپنے قدموں سے اوپر اٹھاتا اور اس کی پگڑی کو اس کے سر پر رکھ دیتا۔ (65)

نئے پیغمبر کے مصاحب ابوالفضل نے اس رسم کو اپنے الفاظ میں کچھ یوں بیان کیا ہے۔

''پیروکار اپنے سر سے پگڑی اتار کر یہ اعلان کرتا ہے کہ وہ اپنی خوش قسمتی اور نیک ستاروں کی مہربانی

سے اپنی خودغرضانہ ذاتی پرستش اور اہمیت کو اپنے سر سے جھٹک چکا ہے اور اپنے سر کو شاہی اولیاء کے قدموں میں جھکاتے ہوئے وہ اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ وہ اپنے سر کو حقیقی زندگی کی تلاش کے لئے قربان کرتا ہے۔ اس کے سر کو اپنے قدموں سے اوپر اٹھاتے ہوئے جگت گرو اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ ''بہادر انسان، میری مدد سے خود کو زمین سے اوپر اٹھاؤ اور اپنی غیر حقیقی زندگی سے حقیقی زندگی میں قدم رکھو۔''(66)

اس رسم کی ادائیگی کے بعد نئے معتقد کو ایک ''شصت'' (Shist) تھمائی جاتی ہے جس پر یہ لکھا ہوتا ہے: ''عظیم نام (خدا کا) اور طلسم اقدس: اللہ اکبر۔''(67) اس کے علاوہ اسے یہ بھی نصیحت کی جاتی ہے کہ ''مقدس شصت (Shist) اور مقدس نظر (شاہی پیغمبر کی) کبھی غلطی نہیں کرے گی (اس کی رہنمائی میں)۔''(68)

مریدوں میں شمولیت کی اس رسم کے بعد جب بھی مرید آپس میں ملتے تو یہ نعرہ بلند کرتے ''اللہ اکبر'' (اللہ عظیم ہے) اور وہ جواباً کہتے ''جل جلالہ'' عظیم ہے اس کی (شان)۔(69)

جلال یعنی شان کا لفظ کیا اکبر بادشاہ کی توصیف وتعریف کے لئے استعمال کیا جاتا تھا یا اللہ تعالیٰ کی شان کے لئے اس کے بارے میں کچھ یقین سے نہیں کہا جا سکتا۔ یہ الگ بات ہے کہ خود اکبر کا پورا نام جلال الدین اکبر تھا۔ درحقیقت غیر واضح اور مبہم جملوں کا استعمال خاص طور پر کیا جاتا تھا اور ایک پُر اسراریت قائم کی جاتی تھی۔

شصت (Shist) کا استعمال بھی ایک معمہ ہی ہے۔ ابوالفضل اس کا ذکر کرتا ہے لیکن اس کی کوئی وضاحت نہیں کرتا۔ بدایونی جبکہ لکھتا ہے کہ شہنشاہ کی ایک چھوٹی سی شبیہ بھی مریدوں کو حلقہء مریدین میں شامل ہوتے وقت دی جاتی تھی(70) اور وہ کہیں بھی شصت (Shist) کا ذکر نہیں کرتا۔ نتیجتاً اسمتھ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ شصت اور شہنشاہ کی ایک چھوٹی شبیہ مریدوں کو دی جاتی تھی لیکن وہ بھی شصت کی اصلیت اور اس کا مقصد بیان کرنے سے محروم رہتا ہے۔(71)

حقیقتاً شصت اور شبیہ ایک ہی چیز تھی۔ یہ شہنشاہ کی شبیہ تھی جس پر ''اللہ اکبر'' کندہ کیا گیا تھا۔ یہ نتیجہ اس لئے اخذ کیا گیا ہے کہ بدایونی ایک چھوٹی شبیہ کا ذکر کرتا ہے جبکہ ابوالفضل شصت کے بارے میں بتاتا ہے جو مریدین کو بیعت کرتے وقت دی جاتی تھی۔

اس کے علاوہ آئین (Ain) کے مندرجات میں اسمِ صفت (adjective) کا واضح

استعمال موجود ہے۔ جب ابوالفضل شصت کے بارے میں ذکر کرتا ہے تو وہ کہتا ہے کہ ایک ذاتی (شہنشاہ کی) شصت دی گئی۔(72) اگر ہم اس بیان کو بدایونی کے بیان سے ملا کر دیکھیں تو یہ بات کافی واضح ہو جاتی ہے۔

ابوالفضل اپنے بیان میں کچھ ایسا تاثر دیتا ہے کہ شصت پر خدا کا نام نئے مرید کی رہنما کرے گا۔ اب اگر اس شصت پر شہنشاہ کی شبیہ موجود ہے تو وہ کس طرح مرید کی رہنمائی کر سکتی ہے؟ اس کا جواب کچھ زیادہ مشکل نہیں اگر ہم عبادت خانہ میں ہونے والے بحث مباحثے کو یاد رکھیں۔ انسانی شکل کے دیوتا مثلاً رام اور کرشن کو بھی خدا کی علامت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ بی بی مریم اور حضرت عیسیٰ کی شبیہ کو بھی عیسائیوں کے عقیدہ تثلیث (Trinity) کا حصہ سمجھا جاتا ہے۔ ان تمام چیزوں کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ خداوند کریم کی جانب رہنمائی کرتی ہیں۔ خود فلسفہ تصوف بھی اپنے مریدوں سے توقع کرتا ہے کہ وہ خدا سے پہلے اپنے مرشد کو تصور میں لائیں۔ اپنے ذہن میں موجود تصور پر توجہ مرکوز کرنے سے لے کر کاغذ پر موجود شبیہ پر توجہ مرکوز کرنے میں کچھ زیادہ دیر نہیں لگتی۔

شہنشاہ کی شبیہ سچائی اور رہنمائی و مسرت سے آشنائی کی علامت کے طور پر ایک ریشمی ملفوف میں رکھی جاتی تھی جو ہیرے جواہرات سے آراستہ ہوتی تھی جسے شاہی مرید (73) اپنی پگڑی میں محفوظ رکھا کرتے تھے۔

حقیقی اور غیر حقیقی وجود کے بارے میں گفتگو کے پیچھے کسی حد تک عیسائی پادری کا بھی ہاتھ رہا ہوگا۔ عیسائی عقیدے کے مطابق انسان کی اصل زندگی بپتسمہ (Babtise) کے بعد ہی شروع ہوتی ہے۔

اکبر کے عقیدت مندوں کے لئے سچائی تک پہنچنے کے لئے چار درجات تھے۔ پہلے درجے میں وہ اپنے مال و متاع کو وقف کرتے، دوسرے درجے میں وہ اپنی زندگی اور دولت کو وقف کرنے کا عہد کرتے، تیسرے درجے میں وہ اپنی زندگی، دولت اور اپنے رتبے کو نچھاور کرنے کی قسم کھاتے اور چوتھے درجے میں وہ اپنی زندگی، دولت، رتبہ اور اپنے مذہب سے دستبرداری کا عہد کرتے۔ (74) یہ درجہ بندی اس بات کا ثبوت ہے کہ مریدوں کو اپنے مذہب پر کاربند رہنے کی اجازت بھی حاصل تھی۔ صرف آخری اور چوتھے درجے میں انہیں اپنے مذہب سے دستبرداری کا

اعلان کرنا پڑتا تھا جسے وہ محض ماضی کی مقدس شخصیات کے بارے میں باتیں کرنے والا مذہب (75) قرار دیتے تھے۔ آخری درجے میں وہ لفظوں کے مفہوم سے آشنا اور اسرار و رموز کے آقا کے مذہب کو اختیار کرنے کی رسم ادا کرتے تھے۔ اس طرح مریدین درجہ بہ درجہ اپنے آقا کے قریب سے قریب تر ہوتے جاتے تھے۔

ایسے چند لوگ جو شاہی عنایتوں اور نظر کرم حاصل کرنے کے لئے نہایت بے چین اور بیتاب ہوتے تھے انہیں ایک ایسی دستاویز پر دستخط کرنا ہوتا تھا جس پر یہ لکھا ہوتا تھا: ''میں مسمی فلاں فلاں، ابن فلاں، خود اپنی مرضی اور منشاء کے مطابق ایک ایسے ظاہری اسلام سے دستبردار ہوتا ہوں جو مجھے میرے آباؤ اجداد سے ورثہ میں ملا تھا اور اکبر شاہ کے دین الٰہی کو اختیار کرنے کے لئے سچائی کے ان چار درجوں کو تسلیم کرتا ہوں جو مجھ سے میری دولت، زندگی میرا رتبہ اور میرے مذہب کی قربانی مانگتے ہیں۔ یہ ''مذمتی حکم نامے'' نئے مذہب (76) کے مفتی اعظم ابوالفضل کے سپرد کر دیئے جاتے۔

سورج دیوتا کی پوجا

اکبر اگرچہ اپنے مذہب کو ''وحدانی'' مذہب قرار دیتا ہے لیکن حقیقتاً وہ ایک ایسے مذہب کو قبول کرتا ہے جو وحدانی خدا کا مدِ مقابل ہے۔ وہ آگ کی پوجا خدا کی ایک ایسی علامت کے طور پر کرتا تھا جو بے جان ہے لیکن سورج سے ایسی خوبیاں بھی منسلک کر دی جاتی تھیں جو ایک زندہ خدا (77) میں موجود ہوتی ہیں۔ درباری مصنّفین جب بھی سورج کا ذکر کرتے تو اس میں ''عظیم ہے اس کی شان'' جیسے الفاظ کا اضافہ کرتے جو کہ صرف خدا کی شان بیان کرتے ہوئے کہے جاتے ہیں۔ (78)

زرتشت اور ہندو مذاہب کے اثرات کو آپس میں یکجا کر دیا گیا تھا۔ نوروز کی تقریبات میں شہنشاہ کھلے عام آگ کی پوجا کیا کرتا اور اسے خدا کی علامتوں میں سے ایک علامت اور خدا کے نور کی روشنیوں میں سے ایک روشنی قرار دیا جاتا۔ (79)

جب کبھی نہایت پسندیدہ اور ایماندار عقیدت مند کا انتقال ہوتا تو تدفین کے وقت ایک جلتا ہوا زرد کوئلہ اس کی زبان پر رکھا جاتا تھا۔ (80)

سورج کو خدا کے اظہار کا ایک ذریعہ سمجھا جاتا جو تمام اجناس اور پھلوں کو پکنے میں مدد دیتا ہے جو درختوں کو پھلنے پھولنے میں مدد دیتا ہے اور دنیا بھر میں روشنی پھیلانے اور زندگی عطا کرنے کا منبع سمجھا جاتا۔ (81) نوروز کو مقدس دن کا درجہ دینے کی اصل وجہ بھی یہ تھی کہ سورج مارچ کے مہینے میں برج حمل میں داخل ہوتا ہے جب بہار کا موسم شروع ہوتا ہے جو خزاں کے موسم کے بعد نئی زندگی کا آغاز ہے۔ (82) اس روز ایسی شاندار تقریبات کا اہتمام کیا جاتا جن کی مثال قدیم مصر، فارس، یونان اور روم میں منائی جانے والی تقریبات میں بھی نہیں ملتی اور یہ سب کچھ سورج دیوتا کے احترام میں کیا جاتا اور ان تقریبات کے دوران شہنشاہ عوام کے سامنے سورج دیوتا کی پوجا کرتے ہوئے سجدہ ریز ہو جاتا۔ (83)

اکبر ہر روز صبح، شام، دوپہر اور نصف شب میں سورج کی پوجا کیا کرتا تھا۔ دوپہر کے وقت عبادت کرتے ہوئے وہ سنہرے خدا (Golden God) کے ایک ہزار ایک ناموں کو ہندی میں دہرایا کرتا تھا، اپنے کانوں کو چھوتا اور کان کی لووں کو تھپتھپاتا اور اسی قسم کے کئی ایک دوسری رسومات ادا کرتا تھا۔ (84) ان رسومات کے اسرار و رموز کو صرف وہ اور ''پنڈت'' سمجھتے تھے۔

نصف شب اور الصبح آسمانوں کے جگمگاتے شہنشاہ کی آمد کے اعزاز میں نقارے بجائے جاتے۔ (85) اتوار کے روز کسی جانور کو ذبح کرنا منع تھا کیونکہ وہ سورج دیوتا کا دن سمجھا جاتا تھا۔ (86) جب لوگ شہنشاہ کے حضور پانی سے بھرے پیالے لایا کرتے تاکہ ان پر اپنی پھونک سے پانی میں شفایابی کی خصوصیات پیدا کر سکے تو وہ ان پیالوں کو سورج کے سامنے تھامے ہوئے بھی رکھتا۔ (87)

چونکہ صبح کی لو مشرق سے پھوٹتی ہے اور سورج بھی مشرق سے طلوع ہوتا ہے اس لئے مشرق کا احترام کرنا لازم تھا۔ اکبر سوتے ہوئے اپنا سرہانہ مشرق کی جانب رکھتا اور پاؤں مغرب کی طرف یعنی کعبۃ اللہ کی جانب۔ (88) اسی طرح شاہی مریدوں کے انتقال کے بعد ان کی تدفین اس طرح کی جاتی کہ ان کا سر مشرق اور پاؤں مغرب کی جانب رہیں۔ (89)

قریب ترین مریدوں میں سے جب ایک مرید کا انتقال ہوا تو اس کی تدفین کے وقت اس کی قبر میں ایک سوراخ مشرق کے رخ میں رکھا گیا تاکہ ہر صبح سورج کی شعاعیں اس کے چہرے پر پڑ سکیں۔ (90)

کسی بھی میت کو اس وقت تک دفنایا نہیں جا سکتا تھا جب تک کہ سرکاری مالیاتی ادارے کے اہلکار سے قرضوں کے بارے میں مکمل تصدیق حاصل نہیں کر لی جاتی۔ اسی دوران میت کو قبرستان میں شہر کے مشرقی کنارے میں رکھا جاتا۔ ایسا سورج دیوتا کے احترام میں کیا جاتا جسے مشرقی آقا کے طور پر یاد کیا جاتا تھا۔ (91)

بیربل کی موت 1586ء میں افغانستان کی مہم کے دوران اس وقت واقع ہوئی تھی جب فوج محاذ سے واپس ہو رہی تھی۔ اکبر کو اس بات پر کافی صدمہ تھا کہ اس کے جسدِ خاکی کو آگ کی روشنی سے پاک نہیں کیا جا سکا اور اس نے خود کو یہ کہہ کر تسلی دی کہ "اسے پاک ہونے کی کوئی ضرورت نہیں۔ عظیم نور کی حدت اس کام کے لئے کافی ہے۔" (92)

تدفین کی رسومات میں بھی زرتشت مذہب کافی نمایاں دکھائی دیتا ہے۔ ہندو مرید خواہ وہ مرد ہوں یا عورت انہیں درشنیا س کے نام سے پکارا جاتا اور حکم دیا جاتا کہ وہ اپنے مردوں کے گلے میں اناج کے بورے اور پتھر باندھ کر دریا میں بہایا کریں۔ اگر قریب میں کوئی دریا نہ ہو تو وہ مردے کو جلا سکتے تھے یا پھر کسی درخت سے لٹکا دیں۔ (93) تا کہ گدھ اور دوسرے پرندے ان کے جسم کو کھا جائیں۔ یہ رسم پارسیوں کے طریقے کے عین مطابق تھی۔

آگ اور روشنی کو عزت و احترام بخشنے کے ساتھ ہی زرتشت مذہب ایک اعلیٰ رتبے تک پہنچ گیا۔ شام کے وقت جب چراغ روشن کئے جاتے تو درباری اس کے احترام میں کچھ لمحے کھڑے رہتے۔ (94) کیونکہ چراغ کی ننھی لو روشنی کے آقا کی پرتو سمجھی جاتی تھی۔

اکبر ہر اس شے کا دلدادہ ہونے لگا جس کا تعلق خصروان فارس سے ہو۔ اسے اس کے نام بھی پسند آنے لگے اور اس نے اپنے سب سے بڑے بیٹے کا نام خصرو اور اس سے چھوٹے بیٹے کا نام رستم رکھا جبکہ اپنے تین پوتوں کے نام پرویز، تہموراس اور ہوشانگ رکھا۔ (95)

اگر کوئی ہندو پیدا ہو تو وہ زندگی بھر ہندو ہی رہتا ہے خواہ وہ کسی بھی خدا کی پوجا کرے۔ اس لئے دارالخلافے میں رہنے والے ہزاروں ہندو اکبر کے مرید بن گئے۔ چالاک برہمنوں نے یہ اختراع نکالی کہ اکبر کو خالقِ کائنات مثلاً رام، کرشن اور دوسرے عظیم دیوتاؤں کے اوتار کا درجہ دیدیا اور اکبر اوتار کے ایک ہزار ایک نام کی فہرست تیار کر لی جنہیں روزانہ دہرایا جاتا۔ یہ ہزاروں مرید محل کے جھروکے کے نیچے ہر صبح جمع ہو جایا کرتے تا کہ عظیم دیوتا کے چہرے کا

دیدار کر سکیں۔ وہ اپنے دن کا آغاز اس وقت تک نہیں کیا کرتے جب تک کہ وہ اس عظیم ہستی کا درشن نہ کر لیں۔ (96) یہی وجہ ہے کہ انہیں ''درشنیا'' (Darshanyas) کے نام سے یاد کیا جانے لگا۔

ہر صبح وہ اکبر اوتار کے ایک ہزار ایک نام دہرایا کرتے اور محل کے باہر شہنشاہ کے انتظار میں کھڑے رہتے جبکہ اس دوران اکبر اپنے محل میں سوریا دیو (Surya Dev) کی پوجا کرنے اور اپنے ایک ہزار ایک ناموں کا ورد کرنے میں مصروف رہتا۔ جب شہنشاہ اپنی عبادت مکمل کر لیتا تو وہ بالکونی میں وارد ہوتا۔ جیسے ہی وہ درشنیاؤں کو دکھائی دیتا وہ اپنے گھٹنوں کے بل سر بہ سجود ہو جاتے۔ (97) ہزاروں انسانوں کا ایک کثیر مجمع اکبر کے حضور سجدہ ریز ہوتا۔ موجودہ تاریخ میں پرستش کی ایسی کوئی مثال نہیں ملتی۔

شاہی پیغمبر کے احکامات اور عقائد

اکبر اب روحوں کا موت کے بعد ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہونے کے عقیدے پر یقین کرنے لگا تھا اور یہ سمجھتا تھا کہ کسی روح کے لئے جسم کے بغیر وجود رکھنا ممکن نہیں۔ (98)

اسے یہ بھی یقین ہو چلا تھا جیسا کہ ''عقلِ کل کے حامل برہمنوں'' نے اسے بتایا تھا کہ ایک کامل شخص کی روح اس کے سر کے تاج سے ایک دھماکے دار آواز کے ساتھ پرواز کر جاتی ہے جو اس بات کا ثبوت ہوتا ہے کہ مرنے والے کی نجات ہو گئی اور اس کی روح کسی دوسرے پُر شکوہ شہنشاہ کے جسم میں داخل ہو گئی۔ یہی وجہ تھی کہ اکبر نے اپنے سر کے سامنے بالوں کو صاف کروا دیا تھا اور صرف ارد گرد کے کناروں کے بالوں کو بڑھنے کے لئے چھوڑ دیا تھا۔ (99)

اکبر کے مذہبی فرقہ کے لئے ارواح کا منتقلی قلب کا عقیدہ نہایت اہمیت کا حامل تھا جو انہیں زندگی بعد از موت ملنے والی جزا اور سزا کو ان کے اعمال سے جوڑتا تھا اور یہ ہندو مذہب کے عقیدے کے عین مطابق تھا۔

ہندوؤں کے ساتھ روابط کے اثرات کا یہ نتیجہ تھا کہ اکبر نے گائے کا گوشت، پیاز اور لہسن کو اپنے کھانے کی فہرست سے نکال دیا تھا۔ ہندوؤں کے لئے گائے کا گوشت کھانا نہایت ہی ناپسندیدہ عمل تھا۔ (100) گائے ان کے لئے نہایت مقدس جانور کی حیثیت رکھتی تھی کیونکہ بقول

برہمنوں کے وہ کھیتی باڑی اور دودھ کے لئے ایک بہت ہی فائدہ مند جانور تھی اور انسانی زندگی کا اس پر کافی انحصار تھا۔

اکبر نے اپنے مریدوں پر گائے کا گوشت حرام کر دیا تھا اگر چہ مسلمان اس پابندی سے مبرا تھے جبکہ اس پر یہ الزام اکثر لگایا جاتا ہے۔ کچھ عرصے بعد اس نے بھینسے، بھیڑ، گھوڑا اور اونٹ کے گوشت کو بھی اس پابندی میں شامل کر دیا۔ (101)

جانوروں کے گوشت کے بارے میں ایک تصور یہ بھی تھا کہ اس کے ذریعے ان کی خصوصیات بھی انسانی جسموں میں منتقل ہو جاتی ہیں۔ شہنشاہ نے اسی وجہ سے یہ کہا: ''چیتے اور جنگلی سور کا گوشت کھانے کی اجازت ہونی چاہئے تھی تاکہ ان کی بہادری انسانوں میں منتقل ہو جائے۔''(102) اکبر ان جانوروں کے گوشت کو کھانا جائز قرار دینا نہیں چاہ رہا تھا جیسا کہ اکثر بیان کیا جاتا ہے بلکہ وہ محض اپنی رائے پیش کر رہا تھا۔ (103)

شہنشاہ اکبر آہستہ آہستہ گوشت خوری کو ناپسند کرنے لگا تھا اور مہینہ میں کئی ایک دن گوشت نہیں کھایا کرتا۔ گوشت خوری سے اس طرح پرہیز کرنا اس کے لئے اپنے نفس کو قابو میں رکھنے کے مترادف تھا جو اسے روحانی بالیدگی کی جانب لے جاتا تھا۔ (104)

جلد ہی گوشت کا یہ ناغہ مہینے سے بڑھ کر سال میں چھ ماہ تک ہو گیا اور شہنشاہ کا ارادہ تھا کہ وہ اس لطف کو ہمیشہ کے لئے خیر باد کہہ دے۔ گوشت کے ناغے کے دنوں میں اتوار کا دن شامل تھا جو کہ سورج دیوتا کا دن بھی تھا۔ (بدایونی خاص طور پر اتوار کو سورج دیوتا کے دن کے طور پر لیتا ہے) اس کے علاوہ نوروز کا دن اور اس کے بعد 17 دن اس میں شامل تھے پھر ہر شمسی مہینے کا پہلا دن، گرہن کے دن، ماہانہ تقریبات کے دنوں کے دوران اور وہ پورا مہینہ جس میں شہنشاہ کا جنم ہوا تھا وہ سب گوشت کے ناغے میں شامل تھے اور یہ سب ملا کر تقریباً اتنے دن ہو جاتے تھے کہ جتنی شہنشاہ کی عمر تھی۔

شاہی مریدوں کو خاص طور سے یہ ہدایت تھی کہ وہ گوشت سے جس قدر پرہیز ہو سکتا ہے کریں۔ ان کو یہ ہدایت تھی کہ وہ خصوصاً اپنی پیدائش کے مہینے میں گوشت قطعی نہ کھائیں اور جس چیز کا شکار کریں گے ان کے گوشت سے بھی پرہیز کریں۔ (105)

پوری سلطنت میں جانور کو ذبح کرنا ممنوع تھا خاص کر ان دنوں میں کہ جب شہنشاہ خود

گوشت خوری سے پرہیز کر رہا ہوتی کہ وہ پورا مہینہ جس میں شہنشاہ کی پیدائش ہوئی تھی قطعی ممنوع ہوتا(106) اور پابندی نہ کرنے والوں کو سخت سزا دی جاتی۔ مسلمان اس طویل پابندی کے دوران ضرور کسی چالاکی سے اپنی خوراک کی ضروریات پوری کرتے ہوں گے۔

کچھ مصنفین مثلاً ونسنٹ سمتھ (Vincent Smith) کا خیال ہے کہ گوشت خوری سے پرہیز اور جانوروں کو ذبح کرنے پر پابندی عائد کرنے کی وجہ اکبر کا جین مذہب سے متاثر ہونا تھا۔ (107) کیونکہ جین مذہب ہر زندہ شے کو مقدس ماننے کا پرچار کرتا ہے۔ اس مذہب کے عالم اپنے منہ کو کپڑے سے ڈھانک کر رکھتے ہیں تا کہ کوئی ننھا منا سا پروانہ کہیں ان کے منہ میں نہ چلا جائے اور ہلاک ہو جائے۔ ابوالفضل بھی اس کی ایک وجہ اکبر کا بہت رحمدل ہونا بتاتے ہیں جبکہ بدایونی اسے اکبر کی زہد و تقویٰ کی ان کوششوں سے تعبیر کرتے ہیں جو وہ نہ صرف ہندو مذہب کے احترام میں بلکہ سورج اور دوسرے اجرامِ فلکی کی مختلف حرکات کے پیشِ نظر ادا کیا کرتا تھا۔ ایک اور بڑی وجہ ان کی نظر میں یہ بھی ہے کہ اکبر ان رسومات کو اپنی ولادت کے احترام میں بھی ادا کیا کرتا تھا۔ (108) جین مذہب کا اکبر پر اس قدر اثر انداز ہونا تو تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ اس نے سورج دیوتا کے احترام میں جانوروں کو ذبح کرنا منع کروا دیا بجائے اس کے کہ وہ اس کے نام پر قربانی کو جائز قرار دیتا۔ اکبر جانوروں کا گوشت نہیں کھایا کرتا لیکن قمرگاہ (Qamargha) کے شکار پر ہزاروں جانوروں کی قربانی اور جنگ و جدل میں ہزاروں انسانوں کو موت کے گھاٹ اتارنا اسے قبول تھا۔ سمتھ اس تضاد کی وضاحت کس طرح کرے گا؟ یہ سیاسی مقاصد کی خاطر ناقص معذرت فراہم کرنے کے مترادف ہے یا پھر اسے اکبر کی دوہری شخصیت کا شاخسانہ قرار دیا جائے۔

اکبر کی غذائی ترجیحات سے میں یہ اندازہ لگا سکتا ہوں کہ لباس کے چناؤ اور دوسرے معاملات کی ادائیگی میں اس پر ہندومت کا کس قدر اثر نمایاں ہوتا ہے۔

اکبر نے اپنی داڑھی منڈھانا شروع کر دی تھی اور وہ اسی طرح رہنا پسند کرنے لگا تھا۔ اس کے تمام پسندیدہ درباری بھی اس کی اسی روش پر چلنے لگے تھے اور یہ شہنشاہ سے لگاؤ اور عقیدت کے اظہار کی علامت بھی سمجھا جانے لگا تھا۔ (109)

کسی عقیدت مند کے والدین کی وفات پر وہ اسی طرح اپنی داڑھی مونچھیں بھنویں اور

سر منڈھاتا جیسا کہ اکبر نے اپنی ماں اور منہ بولی ماں کے انتقال پر کیا تھا۔(110) اسلام میں ریشمی لباس اور سونے کے زیورات کا استعمال صنفِ نازک کے لئے تجویز کیا گیا ہے اور مرد کا زیور اس کی تلوار اور سپاہیانہ زندگی سمجھا جاتا ہے۔ لیکن اکبر نے ہندو راجاؤں کی طرح مردوں کو زیورات سے بننا سنورنا ایک فیشن بنا دیا۔ حتیٰ کہ نئی دورِ حکومت کے مفتی (111) بھی اس نمود و نمائش کے عادی ہو گئے۔(112)

اکبر اپنے ماتھے (113) پر قشقہ اور تلک لگانے لگا تھا جو ہندوؤں کے مقدس نشانات تھے۔ یہ نہیں معلوم کہ ماتھے پر اس سرخ اور زرد رنگ کے نشانات لگانے کے بارے میں اکبر کو کس قسم کی پُر اسرار افادیت کا بتایا گیا تھا۔

پیغمبر اسلام نے انسان اور جانور کی شبیہ بنانے سے منع کیا ہے کیونکہ ایک زمانہ تھا جب ان چیزوں کی ہر جگہ پرستش کی جاتی تھی۔ مصری مذہب جانوروں کی پرستش سے بھرا پڑا تھا۔ وہاں بیل اور مینڈھے کی پوجا کی جاتی تھی۔ یہاں تک کہ کتے جیسا سر والے بلوں، بلی، کوبرا کے پھن، اور گِدھ کے سروں کی بھی پوجا کی جاتی تھی، اور چونکہ اس بات کا امکان موجود تھا کہ انسان پھر واپس قدیم لادینیت کی طرف لوٹ جاتے۔(114) اس مذہبی پابندی کے باوجود اکبر نے تصویر کشی کی حوصلہ افزائی کی اور تاویل یہ پیش کی کہ یہ خدا کی شان و شوکت کی جانب رہنمائی کرتی ہیں، اور انسان کی لاچارگی کا احساس دلاتی ہیں۔ وہ تصویر بنا تو سکتا ہے اور اس میں رنگ بھی بھر سکتا ہے لیکن وہ اپنی تصویروں میں زندگی کی روح نہیں پھونک سکتا۔(115)

اب شہنشاہ کو ہندو ناموں سے بھی دلچسپی ہونے لگی تھی۔ مثلاً بشواتن (Bishvatan) جو اس نے اپنے روحانی نائب (116) ابوالفضل کے پوتے کے لئے منتخب کیا تھا۔ ہندوؤں کی راکھی کا تہوار دربار میں منایا جاتا اور برہمن آ کر مقدس تاگہ شہنشاہ کی کلائی پر باندھا کرتے۔(117) اسی طرح ہندوؤں کے تہوار دیوالی اور دسہرا بھی بڑے جوش و خروش سے منایا جاتا۔(118)

شیوراتری یا شبِ شوا کے موقع پر شہنشاہ جوگیوں کی مجلس میں بذاتِ خود شریک ہوتا اور وہ ان کی روحانی گفتگو سننے کے علاوہ ان کے ساتھ کھانے پینے سے بھی لطف اندوز ہوتا۔(119)

اکبر نے اپنے معتقدین کو ہدایت کی تھی کہ وہ موت کے بعد اپنی روح کی سکون کے لئے اپنی زندگی ہی میں ضیافت کا اہتمام کر دیں خاص طور پر ہر سال اپنی پیدائش کے دن۔(120)

سودخوری کو پیغمبرِ اسلام نے سختی سے منع کیا تھا کیونکہ یہ معاشرے کے ایک طبقے کو بالکل ناکارہ بنا دیتی ہے۔ وہ بغیر کام کئے پیسہ بناتے رہتے ہیں اور معاشرے کے لئے پیداواری کام سرانجام نہیں دیتے۔ یہودی اس ادارے کے بہت بڑے پرچارک تھے۔ اکبر نے ہندوؤں کی طرح سودخوری کو قانونی شکل دی اور اس کا شاہی خزانہ ان قرضوں پر منافع وصول کرتا تھا جو مختلف امراء کو دیئے جاتے تھے اور اس طرح یہ ریاست کی آمدنی (121) کا ایک ذریعہ بن گیا تھا۔

ایک اور قابلِ افسوس اضافہ جو اکبر نے اپنے دورِ حکومت میں کیا وہ عدلیہ کے نظام سے متعلق تھا اور اس میں بھی ہندو اور غالباً عیسائیوں کے اثر ورسوخ کا دخل تھا۔ اکبر نے عدالتی کارروائی میں سخت آزمائشی طریقہ کار کو متعارف کروایا۔ ملزم کو اپنی سچائی ثابت کرنے کے لئے سرخ تپتی ہوئی لوہے کی سلاخ کو ہاتھ میں تھامنا ہوتا تھا یا ابلتے ہوئے پانی میں اپنے ہاتھ ڈبونے ہوتے تھے۔ اگر اس کے ہاتھ جل جائیں تو وہ ملزم قرار پاتا۔ دوسرا طریقہ یہ تھا کہ ملزم کو اپنی معصومیت ثابت کرنے کے لئے پانی کے تالاب میں چھلانگ لگانی پڑتی جب تک ایک کمان سے پھینکا ہوا تیر کوئی اٹھا کر واپس نہ لے آتا۔ (122)

ماورائی قوتوں کی مداخلت کے بارے میں اکبر کا عقیدہ یہاں زیادہ کام نہ آیا کیونکہ یہ بات ہر ایک کے لئے حیرانگی کا باعث ہے کہ اکبر جیسا منتظم انصاف کی جگہ ایسے نظام کو رائج کرنا چاہتا تھا جو کسی بھی ملزم کو اتفاقی طور پر بری کر سکتا تھا یا بغیر عدالتی کارروائی کے مجرم قرار دے سکتا تھا۔ یہ نہیں معلوم کہ اس نظام کو ہندوؤں کے لئے نئے بھرتی کئے گئے برہمن منصف کس حد تک لاگو کر سکے۔ جہاں تک عدلیہ کے مسلمان عہدیداروں کا تعلق ہے تو اکبر کی سلطنت میں موجود کسی بھی قاضی نے اس قانون پر عملدرآمد نہیں کیا اور نہ ہی وہ ان کے لئے بنایا گیا تھا۔ اسلامی قوانین میں اس قسم کے ظالمانہ طریقہ کار کی قطعی کوئی گنجائش نہیں۔

کتے، جنگلی سؤر اور سؤر کو پیغمبرِ اسلام نجس سمجھتے تھے اور اسی لئے وہ مسلمانوں کے لئے بھی ناپسندیدہ تھے۔ اکبر کو ان سے دلچسپی تھی۔ کتے کی پسندیدگی کی وجہ اس کی وفاداری تھی جبکہ جنگلی سور کی پسندیدگی کے پیچھے برہمنوں کا یہ تصور تھا کہ ایک مرتبہ بھگوان ان کے روپ میں زمین پر تشریف لائے تھے۔ (123) شہنشاہ کم از کم کچھ لمحے کے لئے جنگلی سور کو علی الصبح ایک نظر بھر کر دیکھ لیا کرتا جو

کہ کبھی خود ایک بھگوان کا روپ رکھتا تھا۔(124)

چھوت چھات سے متعلق غیر انسانی عقیدہ بھی اکبر کو چھوئے بغیر نہ رہ سکا۔ بقول ابوالفضل اکبر نے اپنے ماننے والوں کو یہ ہدایت کی تھی کہ وہ قصائیوں، مچھلی فروشوں اور چڑی بازوں کے ساتھ کھانا نہ کھایا کریں۔ بدایونی تو یہاں تک کہتا ہے کہ قصائی کے ساتھ کھانا کھانے کی سزا ہاتھ قلم کرنا رکھی گئی تھی اور ایک ایسے مجرم کی جس نے کسی قصائی کے رشتہ دار کے ساتھ کھانا کھایا تھا ایک انگلی سے محروم ہونا پڑا تھا۔(125)

شہنشاہ نے نچلے طبقے کے لوگوں کے لئے علم حاصل کرنا ممنوع قرار دیا تھا۔ سرکاری اہلکاروں کو اس بارے میں خاص ہدایات کی گئی تھی کیونکہ علم کا حصول انہیں فتنے پر اکساتا تھا۔(126) جبکہ پیغمبر اسلام نے ہر مسلمان مرد اور عورت پر یہ فرض کیا تھا کہ وہ علم حاصل کریں خواہ اس کے لیئے دور دراز تک کا سفر بھی کیوں نہ کرنا پڑے۔ روحانی طور پر معاشرے کی کوئی تقسیم نہیں کی گئی تھی۔ مذہبی رہنما کو کوئی برتری حاصل نہیں تھی۔ جنت کی کنجی کسی کے پاس نہیں تھی۔ خدا اور بندے کے درمیان کوئی بھی نہیں تھا۔ خدا کا کلام ہر ایک کے لئے تھا اور اس میں بادشاہ اور فقیر میں کوئی تفریق نہیں تھی۔

ان تمام باتوں کو ہم ہندو اور زرتشت مذاہب کے اثرات کا نتیجہ کہہ سکتے ہیں۔ لیکن اکبر کے تصورات اب بھی تشنہ تھے اور وہ مزید کسی عجیب وغریب اور نہایت ہی رومانوی دریافت کی کھوج میں لگا ہوا تھا۔ کم از کم کچھ مزید تصورات اسے سمندر پار سے موصول ہو گئے۔

گوا سے تین عیسائی پادری اکبر کے دربار پہنچے اور ان کی اَن تھک کوششیں آخر کار رنگ لائیں۔ اکبر نے عیسائی مذہب کے بنیادی ارکان کو اپنا لیا۔ وہ مقدس تثلیث کی شبیہ (Holy Trinity) کی عبادت کرنے لگا۔ ایک شاہی گرجے کا خیمہ تیار کیا گیا اور مقدس تثلیث کی شبیہ کو وہاں رکھا گیا۔ چرچ کا گھنٹہ بجتا اور اکبر مقدس تثلیث کے سامنے جھک جاتا۔(127)

اب میں اکبری عقیدہ کے ان ضابطوں کے بارے میں ذکر کرنا چاہوں گا جو انسانی زندگی کے اہم معاملات سے متعلق ہیں۔ ایک آدمی اپنی ماموں زاد، خالہ زاد اور چچا زاد و تایا زاد بہنوں سے شادی نہیں کر سکتا تھا کسی سائنسی وجوہات کی بناء پر نہیں بلکہ اتنے قریبی رشتے اعلیٰ ترجذبات کو برانگیختہ کرنے سے قاصر رہتے تھے(128) جو صحت مند بچوں کی پیدائش کے لئے بے حد ضروری

تھے۔ یہاں ہندو مذہب کے اثرات کو بخوبی محسوس کیا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ دور پرے کے رشتے کے بھائی بہنوں کے درمیان شادی کی ممانعت تھی۔ حتیٰ کہ والدین کے ان رشتے داروں سے بھی شادی کی اجازت نہ تھی جن کا تعلق کم تر ذات سے تھا۔

ایک بیوہ یا ایسی غیر شادی شدہ عورت جسے حیض آنا بند ہو گئے ہوں شادی نہیں کر سکتی تھی۔ (129) اگر بیوی اپنے شوہر سے بارہ برس بڑی ہو تو شوہر کو اس کے ساتھ جماع کی اجازت نہ تھی۔ (130)

ایک حاملہ، بوڑھی، یا بنجر عورت کے ساتھ سونا منع تھا اور ایسی کم عمر لڑکیوں کے ساتھ سونے کی پابندی تھی جو ابھی بچے جننے کی اہل نہ ہوں۔ (131) لڑکوں کی ختنہ بارہ سال کی عمر سے پہلے کرنا منع تھا اور انہیں اس بات کی بھی اجازت تھی کہ وہ چاہیں تو ختنہ کروانے سے انکار کر دیں۔ (132) ہندوؤں نے ضرور اس رسم کی غیر افادیت پر زور دیا ہو گا کیونکہ وہ خود بھی ایسا نہیں کرتے تھے۔

انسانی تاریخ کا ایک افسوسناک واقع یہ ہوا ہے کہ حضرت عیسیٰ نے کبھی شادی نہیں کی تھی۔ نتیجتاً وہ عیسائی راہب اور پادری جنہوں نے درحقیقت عیسائیت کو مستحکم کیا تھا انہوں نے مجرد زندگی گذارنے کو انسانی زندگی کی سب سے اعلیٰ وارفع معراج قرار دیدیا۔ عورت کو ''ورغلانے والی'' اور ''شیطان کا آلہ کار'' قرار دیا گیا۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کو اس کا جائز مقام بخشا تھا۔ اسے مرد کے دل اور گھر کی ملکہ قرار دیا تھا اور ایک ایسی ہستی قرار دیا تھا جو ''زندگی کی خوشبو'' ہے۔ اسلام نے عورت کو شادی کے وقت یہ حق دیا ہے کہ وہ اپنے ہونے والے شوہر کو قبول کرے یا انکار کر دے۔ اسے جائیداد میں حق اور اسے اس بات کا حق بھی دیا گیا کہ اگر وہ اپنے شوہر کے ساتھ مزید نہ رہنا چاہے تو علیحدگی کا حق بھی دیا گیا۔

حضرت عیسیٰ کے بعد حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا لایا ہوا مذہب اسلام کا پیغام انسانی افکار میں ایک عظیم انقلاب تھا جس میں نہ تو کوئی غلام تھا اور نہ ہی کوئی ریاست۔ قیصر روم کو اپنی عظیم سلطنت اس نئے اور عظیم پیغام کے سامنے ڈھیر ہوتی دکھائی دینے لگی تو اس نے یہ کوشش کی کہ وہ ان کے لافانی پیغام کو دنیا میں پھیلنے سے روکے اور ہو سکے تو صلیب پر چڑھا دے یا ان کو چور اچکوں کے ساتھ سولی پر چڑھا کر ان کی بے عزتی کرے۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو

ان کا جائز مقام بخشا لیکن ان کے اصلاحی پیغام کا سب سے اہم پہلو یہ تھا کہ انہوں نے دونوں جنسوں کو برابری کا حق دیا۔

عورت اور مرد کے اس جمہوری حق کو اکبر ایک مرتبہ پھر مذہبی تقدس کے غیر جمہوری خانوں میں بانٹنا چاہتا تھا۔ اسلامی تعلیمات عورت مرد کو یہ تنبیہ کرتا ہے کہ وہ جماع کے بعد علی الصبح نہایا کریں تا کہ وہ پاک صاف رہ سکیں۔ اکبر نے اس ہدایت کو غیر ضروری قرار دیدیا یہ کہتے ہوئے کہ ''ایک ایسے مادے کا اخراج کس طرح نجس ہو سکتا ہے جو لاتعداد بزرگانِ دین اور صوفیائے کرام کی پیدائش کا سبب بنا ہو؟''

اس کے برعکس ہمیں چاہئے کہ ہم جماع سے پہلے نہائیں اور خود کو پاک صاف کریں۔ (133) یہ تصور غالباً اسے ہندو مذہب سے حاصل ہوا تھا جہاں پرانے صحیفوں میں ایسی ہدایتیں بھری پڑی ہیں جہاں جماع سے پہلے اپنے جسم پر مکھن ملنا اور مردانہ شیولنگم کو مقدس پانی سے دھویا جاتا ہے اور جس پر رات کے وقت مندروں میں پھولوں کے ہار پہنائے جاتے ہیں۔

جنسی اختلاط کو ایک تقدس بخشا جا رہا تھا جیسا کہ افزائش نسل اور جنسی اعضاؤں کے سامنے غسل کرنے کے تصورات کے علاوہ شہوانی زندگی کے بارے میں احکامات کی پیشکش سے ظاہر ہوتا ہے۔ جبکہ انفرادی طور پر محبت کرنے کے تصور کو قطعی کوئی پذیرائی نہیں دی گئی۔

ہندومت تبلیغی مذہب نہیں تھا۔ کوئی ہندو تھا تو محض اس لئے کہ وہ ہندو گھرانے میں پیدا ہوا تھا۔ ایک ہندو کو غیر ہندو گھرانے میں شادی کی قطعی اجازت نہ تھی۔ اگر کوئی ہندو کسی مسلمان عورت یا مرد سے محبت کرنے لگتا تو اس کے لئے لازم تھا کہ وہ اپنا مذہب تبدیل کر لے اور وہ دونوں بحیثیت مسلمان شادی کرنے کے مجاز ہوتے۔ اکبر نے ایسی شادیوں کی ممانعت کر دی۔ محبت کرنے والے اب ایک ساتھ نہیں رہ سکتے تھے انہیں قانون کے رکھوالے زبردستی ایک دوسرے سے علیحدہ کر دیتے تھے۔ (134)

اس قسم کی شادیوں کی ممانعت کرنے والے قوانین محض اکبر کے پیروکاروں تک ہی محدود نہ تھے بلکہ عام عوام بھی اس کی زد میں آتے تھے۔ ایک مرد کو ایک سے زائد بیوی رکھنے کی ہرگز اجازت نہ تھی علاوہ ایسی صورت میں کہ جب اس کی منکوحہ بیوی بانجھ ہو۔ (135)

اکبر نے چودہ برس سے کم عمر لڑکیوں اور سولہ برس سے کم عمر لڑکوں کی شادی کرنا بھی ممنوع قرار دیدیا اور اس نے نوجوان اور بوڑھوں کے درمیان شادی کرنے کو منع کر دیا اور ان پابندیوں کا اطلاق قانونی طور پر کیا جاتا تھا۔ توی بیگس (Tavi Begis) یا شادیوں کے سپروائزوں کو خاص طور پر ملازم رکھا جاتا تھا اور شادی کے خواہشمند جوڑوں کے لئے یہ لازم تھا کہ وہ ذمہ دار افسران کے سامنے خود پیش ہوں جن کی وہ خود ذاتی طور پر جانچ پڑتال کریں اور ان کی عمروں کا تصدیق نامہ جاری کریں تاکہ ان کی شادی ہو سکے۔ (136)

ہندو بیواؤں کو دوسری شادی کی اجازت تھی اگر وہ ایسا کرنا چاہیں۔ کسی کو انہیں ایسا کرنے سے روکنے کی اجازت نہیں تھی۔ (137) ہندو بیوہ کے لئے ستی ہونے کی قطعی ضرورت نہ تھی (138) خاص طور ایسی لڑکیاں جن کی شادی کم عمری میں ہی طے کر دی گئی تھی اور اگر ان کے شوہر سہاگ رات منانے سے پہلے ہی انتقال کر جاتے تو ان پر ستی کی رسم کا اطلاق قطعی طور پر ممنوع تھا۔ (139)

اکبر نے مذہبی تعلیمات کے مقابلے میں ادبی اور سائنسی تعلیمات حاصل کرنے کی بھی حوصلہ افزائی کی مثلاً نظامِ فلکیات، ریاضی، حکمت، فلسفہ، تاریخ، شاعری اور رومانوی ادب۔ (140)

ایسے والدین جو حالات کے پیش نظر اپنی اولاد کو بیچنے پر مجبور ہو جاتے تھے انہیں اس بات کا حق دیا گیا کہ جب ان کے حالات بہتر ہو جائیں تو اپنی اولاد کو واپس لے آئیں۔ (141)

ہندوؤں کے درمیان چند مخصوص قانونی تنازعات کا فیصلہ قاضیوں کے بجائے ہندو برہمن کیا کرتے۔ (142) اگر کسی ہندو کو بچپن میں مسلمان بنا دیا گیا تھا یا کسی ہندو کو زبردستی ہندو مذہب قبول کرنے پر مجبور کیا گیا تھا تو اس کو یہ اجازت تھی کہ اگر وہ چاہے تو دوبارہ اپنے آبائی مذہب کو قبول کر لے۔ (143) چرچ، آتش کدے اور مندر بنانے کی مکمل آزادی تھی۔ (144) مذہب تبدیل کرنے کی ہر ایک کو مکمل آزادی تھی۔ (145) اسلام میں ایسے کھیل کھیلنے کی ممانعت ہے جو قسمت آزمائی پر مبنی ہوں اور وہ محتسبوں کے ذریعے جوئے خانوں پر خاص نظر رکھنے کی ہدایت کرتا ہے۔ اکبر نے جوا کھیلنے کی قانونی اجازت دیدی اور اپنے دربار میں ایک جوا خانہ بنوایا تھا۔ درباریوں کو اجازت تھی کہ وہ سرکاری خزانہ سے وہیں جوئے خانہ میں جس قدر رقم چاہتے بطور قرض حاصل کرتے اور اس کی ادائیگی بمعہ سود کیا کرتے۔ (146)

عصمت فروشی کا کاروبار ہر دور اور ہر ملک میں رہا ہے اور مسلم ممالک کو اس میں کوئی استثنا حاصل نہیں اگر چہ کہ اسلام نے اسے منع کیا ہے اور اسے ریاست کے خلاف ایک جرم کی حیثیت دی ہے کیونکہ مردوں کی اس کمزوری کی وجہ سے ریاست کو اکثر سخت نقصان اٹھانا پڑا ہے لیکن اکبر نے عصمت فروشی کو جرائم کی فہرست سے خارج کر دیا اور ہر ایک کو یہ اجازت دی کہ اگر وہ چاہے تو کسی بھی طوائف کے پاس جاسکتا ہے بشرطیکہ اپنا نام اور کوائف متعلقہ سرکاری اہلکار کے پاس درج کرادے۔ ہر ایک کو اس بات کی کھلی اجازت تھی کہ وہ کسی بھی طوائف کو اپنے گھر میں ایک رات گذارنے کے لئے لاسکتا تھا۔ (147) ایسے مرد اور عورت جو اس کام میں دلچسپی رکھتے ہوں انہیں اجازت تھی کہ شہر میں بنائے گئے عصمت فروشی کے اڈوں پر بلا جھجک جائیں اور اپنا کاروبار کریں۔ (148)

درباریوں پر تاہم ایک پابندی تھی۔ اگر ان میں سے کوئی کسی ایسی نوجوان لڑکی کے ساتھ رات گذارنا چاہتا تھا جس نے پہلے کسی مرد کے ساتھ ہم بستری نہ کی ہو تو ایسے درباری پر لازم تھا کہ وہ شہنشاہ سے اس کام کی پیشگی اجازت طلب کرے۔ نافرمانی کی صورت میں اس کی سخت سرزنش کی جاتی تھی اور جیل میں ڈال دیا جاتا تھا۔ ایک دفعہ اکبر کا ایک معتمد خاص بیر بل اس جرم کا مرتکب پایا گیا تھا۔ اس جرم کی اطلاع اکبر کو اس وقت ملی تھی جب بیر بل دربار میں موجود نہ تھا۔ جب اسے پتہ چلا کہ شہنشاہ تک اس کے جرم کی اطلاع پہنچ گئی ہے تو اس نے اپنی جان بچانے کے لئے یہی مناسب سمجھا کہ وہ منظر سے غائب ہو کر کہیں گوشہ نشینی اختیار کرلے۔ (149) اس کا یہ اقدام ہندو مذہب کے عظیم دیوتا کی روایت کے عین مطابق تھا۔ جب بارش اور طوفان کے دیوتا، اِندر دیو ایک اور دیوتا کی بیوی کی عزت پامال کرنے کا مرتکب ہوا تو اس نے خود کو ایک پنکھ دار کیڑے کا روپ دھار لیا اور مناسروار کی جھیل میں موجود کنول کے پھول کی پنکھڑیوں میں جا چھپا۔

اسلام میں نشہ آور اشیاء کے استعمال کی ممانعت ہے۔ اس کے باوجود تمام مسلم ممالک میں شراب نوشی شہزادوں، نوابوں اور صاحب ثروت لوگوں کے لئے عیش و نشاط کا ذریعہ رہی ہے اور اس جرم سے چشم پوشی کی جاتی رہی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ مذہبی پابندی اس مشروب سے بھرپور لطف اندوزی میں ہمیشہ رکاوٹ کا باعث رہی۔ فارسی کا مشہور شاعر دقیقی جب کبھی بھی شراب کا

آرزومند ہوتا تو ''مذہب زرتشتی'' کی خواہش کا پُرجوش اظہار کرتا کیونکہ اس مذہب میں شراب کی کوئی ممانعت نہیں۔ اکبر کے دین میں شراب نوشی کی اجازت تھی اگرچہ کہ شراب کے نشے میں بے قابو ہونے پر سخت ممانعت تھی اور اس جرم کا مرتکب سخت سزا کا مستحق ہوتا۔ (150) حتیٰ کہ اکبر کے دور کے قاضی اور مفتی صاحبان مثلاً میر صدر جہاں، سلطنت کا مفتی اعظم، اور میر عبدالحیٔ جو کہ میرِ عدل اور قاضی تھا اکثر بھرے ہوئے جام کی فرمائش کیا کرتے تا کہ شہنشاہ کی دلجمعی کر سکیں اور عالم پناہ ''دانش افزوں شراب'' کی چسکیاں لیتے ہوئے یہ شعر گنگنایا کرتے (151):

در دور بادشاہ خطا بخش و جرم پوش
قاضی ترا بہ کش رند و مفتی پیالہ نوش

جزیہ کا خاتمہ

اکبر کے دور کا ایک اور کارنامہ یہ تھا کہ اس نے جزیہ کی وصولی کو منسوخ کر دیا۔ خصرو کی سلطنتِ فارس میں دینِ اسلام کی آمد سے قبل جزیہ کی طرح کا ایک ٹیکس وصول کیا جاتا تھا جو سپاہیوں کے علاوہ سب پر لاگو ہوتا تھا۔ جب مسلم ریاست کا پھیلاؤ ہوا تو تمام غیر مسلموں پر اس ٹیکس کی ادائیگی لازمی قرار دی گئی اور اس کے عوض ریاست کی طرف سے ان کی زندگی کی حفاظت، ان کے مذہب اور عبادت گاہوں کو تحفظ فراہم کیا گیا اور فوج میں ملازمت کی پابندی سے مبرا قرار دیا گیا تھا۔ عورتیں، بوڑھے اور بچے اس ٹیکس کی ادائیگی سے مستثنیٰ قرار دیئے گئے کیونکہ وہ فوجی ملازمت کرنے کے قابل نہیں ہوتے۔ صرف بالغ اس ٹیکس کی زد میں آتے تھے جو غریب طبقوں کے لئے 12 درہم (یعنی 3.12 روپے) سالانہ، 24 درہم سالانہ درمیانے طبقے کے افراد کے لئے اور 48 درہم سالانہ ایسے امیر طبقے کے افراد کے لئے ہوتا جن کی جائیداد 10 ہزار درہم کی مالیت سے زیادہ ہو۔ اس ٹیکس کی ادائیگی قسطوں میں بھی کی جا سکتی تھی۔

یہ کوئی ایسا کمر توڑ بوجھ نہ تھا جیسا کہ کچھ مصنفین بتاتے ہیں۔ ٹیکس کے عوض فوجی خدمات سے استثنیٰ حاصل کرنا یورپ میں بھی رائج رہا ہے۔ انگلینڈ کے ایڈورڈ اوّل حفاظتی رقم کے طور پر ٹیکس وصول کیا کرتا تھا۔ تاریخ میں اسلام پہلا مذہب تھا جس نے دنیا میں پہلی مرتبہ مذہبی تحفظ اور رواداری کے لئے یہ سادہ اور آسان حل فراہم کیا۔ (152) اس کی ایک وجہ وہ فوجی اخراجات بھی

تھے جو اس دور کے مسلمان حکمرانوں کو اپنی قومی فوج کی دیکھ بھال پر خرچ کرنے پڑتے تھے۔ نپولین کی فوج کو ناکامی کا سامنا محض اس وجہ سے کرنا پڑا تھا کہ وہ ان کی دیکھ بھال کے سلسلے میں ناکام رہا تھا۔ ہندوستان میں برطانوی اقتدار کی بنیاد اس خطے میں پائی جانے والی قومی وسیاسی شعور کی عدم موجودگی تھی۔ جیسے یہاں کے عوام میں سیاسی بیداری نے جنم لیا تو انہوں نے برطانوی اقتدار کے خلاف جدوجہد شروع کر دی۔ غیر مسلم مغلوں کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے تھے جب ان کی مسلمان طاقتیں کمزور پڑنے لگی تھیں۔

زندگی کے تحفظ اور مذہبی آزادی فراہم کرنے کے عوض جزیئے کی وصولی عیسائیوں یا دوسرے غیر مسلموں کے خلاف کوئی تادیبی کارروائی نہ تھی بلکہ وہ مذہبی نفرتوں سے تحفظ حاصل کرنے کا نہایت خوش آئند متبادل تھا۔ میں یہاں ایک واقعہ کا ذکر کرنا ضروری سمجھوں گا۔

جب شام کی مغربی سرحد پر خالد بن ولید ایک فوجی مہم پر برسرپیکار تھے۔ حمس شہر (City of Hims) پر تقریباً قبضہ ہو چکا تھا لیکن کسی جنگی حکمت عملی کے باعث خالد بن ولید نے شہر خالی کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ اس نے حمس شہر کے بشپ کو بلایا اور وہ ساری رقم جو عیسائیوں سے جزیئے کے طور پر وصول کی تھی اس کے حوالے کرتے ہوئے کہا چونکہ مسلمان اب عیسائیوں کی جانی و مالی تحفظ کی کوئی ضمانت نہیں دے سکتے اس لے جزیئے کے مد میں لی گئی تمام رقم واپس کرنا ہم پر لازم ہے۔ مسلمان شہر سے چلے گئے اور بشپ نے شہر کے دروازے کو بند کر لیا۔ مسلمانوں کو خدا حافظ کہتے ہوئے بشپ نے کہا ''ہم اپنی عبادت گاہوں میں آپ کی واپسی کے لئے دعائیں کریں گے اور امید ہے کہ ہمیں اپنے شہر کے دروازے آپ لوگوں کے استقبال کے لئے کھولنے پڑیں نہ کہ بازنطینیوں کے لئے۔'' چونکہ شام کے عیسائی بزنطینی عیسائیوں کے ہاتھوں مذہبی نفرت اور ظلم وستم کا نشانہ بنتے تھے اس لئے وہ مسلمانوں کو ان سے بہتر سمجھتے تھے۔ یہی حال مصر کے عیسائیوں کا تھا۔ جزیہ لینے والے مسلمان مذہبی تشدد کے بجائے انہیں مذہبی آزادی فراہم کیا کرتے تھے۔''

اگر غیر مسلم فوجی خدمات ادا کرنے کے لئے تیار ہوتے تو انہیں جزیہ دینے کی ضرورت نہ تھی۔ شام اور فلسطین کے محاذ پر مسلمانوں کی جنگی مہمات میں کئی ایک عیسائیوں نے بھرپور حصہ لیا تھا۔ حضرت عمر فاروقؓ نے ان کی اس فوجی خدمات کو سراہا تھا اور انہیں جزیئے کی ادائیگی سے

مستثنیٰ قرار دیا تھا۔

یہی وجہ ہے کہ جب راجپوت اور ہندو اکبر کے لئے قابلِ قدر خدمات سرانجام دے رہے تھے تو ایسے وقت میں اکبر کی طرف سے انہیں جزیئے کی ادائیگی سے مستثنیٰ قرار دینا کوئی بڑا انقلابی قدم نہ تھا۔

جب مسلمانوں نے فارس، شام، مصر اور دوسرے ممالک پر غلبہ حاصل کیا تو انہوں نے ان علاقوں میں رہنے والی زرعی آبادی کو ان مقامات سے قطعی بے دخل نہیں کیا جہاں وہ رہ رہے تھے۔ قانون کے مطابق زمین فاتح لوگوں کی ملکیت ہوتی ہے۔ حضرت عمرؓ نے جبکہ اس کے برعکس مفتوح لوگوں کے اس حق کو تسلیم کیا اور اس طرح اپنی ذہانت کی بنیاد پر لاکھوں لوگوں کو خون خرابے سے بچالیا۔ مسلمانوں کو اس بات کی ہرگز اجازت نہ تھی کہ وہ مفتوح لوگوں کے جائیداد پر قبضہ کریں۔ البتہ ان جائیدادوں سے حاصل ہونے والی آمدنی کو سب کی مشترکہ ملکیت قرار دیدیا۔ ہر ایک کو اس آمدنی سے ماہانہ ایک مخصوص رقم دی جاتی۔ جبکہ غیر مسلموں کو ان کی جائیداد پر ان کے حقِ ملکیت کو تسلیم کرنے کے عوض حکومت سے مالیانہ وصول کرتی جسے خراج کہا جاتا۔(153) خراج ادا کرنے والوں سے جزیہ وصول نہیں کیا جاتا کیونکہ خراج میں جزیئے کی رقم بھی شامل ہوا کرتی تھی۔ جزیہ عموماً شہری آبادی سے وصول کیا جاتا تھا۔

اکبر کے دور میں پیداوار کا تیسرا حصہ مالیہ (Land Revenue) کے طور پر وصول کیا جاتا تھا جو کہ خراج کے برابر رقم ہوتی تھی اور جزیہ کی رقم اس میں شامل ہوتی تھی۔ اس لئے جب جزیہ کی وصولی پر پابندی عائد کی گئی تو اس کا فائدہ حاصل کرنے والے ہندوؤں کا وہ مختصر طبقہ تھا جو شہروں میں آباد تھا:

اکبر نے جزیہ کی وصولی کا خاتمہ محض اس لئے نہیں کیا تھا کہ وہ قانونی طور پر ہندوؤں سے اس کی وصولی کا حقدار نہیں تھا کیونکہ وہ اب اس کے لئے فوجی خدمات ادا کر رہے تھے۔ نہ ہی اس کی وجہ یہ تھی کہ خراج کی مد میں جزیہ کی رقم شامل تھی۔ میرے خیال سے اکبر کی جانب سے جزیہ کی وصولی پر پابندی کو آج تک صحیح معنوں میں سمجھنے کی قطعی کوشش نہیں کی گئی۔ ابوالفضل کے مطابق اس کی وصولی پر پابندی 1564ء میں لگادی گئی تھی۔(154) تمام مورخین نے اس بیان کو مستند حوالہ بنالیا اور کبھی یہ گوارا نہ کیا کہ دوسرے شواہد پر بھی غور کیا جائے۔

ابوالفضل اس کی پہلی اور بنیادی وجہ یہ بیان کرتا ہے: جزیہ ماضی میں ہندوؤں سے اس لئے وصول کیا جاتا تھا کہ مسلمان اور ہندو ایک دوسرے کے جانی دشمن تھے۔ اب جبکہ غیر مسلم ریاست کی بھرپور خدمت کر رہے ہیں اور انہیں شہنشاہ کے اقتدار پر پورا اعتماد اور بھروسہ ہے اور ان کا اپنے مذہب کی پیروکاری کرنا ان کا اپنا ذاتی فعل ہے اس لئے یہ کسی طرح بھی مناسب دکھائی نہیں دیتا کہ ان سے جزیہ وصول کیا جائے۔ (155) ابوالفضل جس بات پر زور دینا چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ غیر مسلموں سے جزیئے کی وصولی صرف اس لئے کی جاتی تھی کہ وہ ماضی میں اپنے مسلم فرمانروا کو اپنا مذہبی پیشوا نہیں سمجھتے تھے۔ اب یہ صورتحال بدل چکی ہے انہوں نے اکبر کو اپنا مذہبی پیشوا بھی مان لیا ہے اور چونکہ ان کی اپنی مذہبی رسومات کی ادائیگی اس سلسلے میں کوئی اہمیت نہیں رکھتیں اس لئے جزیہ وصول کرنے کا کوئی قانونی جواز نہیں۔ درحقیقت وہ اب کسی دوسرے مذہب کے پیروکار نہ تھے۔ 1564ء کے بعد اکبر جس قسم کے مذہبی عقائد اور طریقہ کار کی پیروی کرتا رہا ہے اس کے پیش نظر یہ ماننا ممکن نہیں کہ اکبر کے ذہن میں اس سے قبل یہ تصور کبھی آیا ہو۔ حتیٰ کہ گیارہ برس بعد بھی بدایونی کے بیان کے مطابق اکبر ہندوؤں پر لاگو جزیئے کا تخمینہ لگانے کے احکامات جاری کرتا رہا تھا۔

دوسری وجہ جو ابوالفضل جزیئے کے خاتمہ کے سلسلہ میں بیان کرتا ہے وہ ہے کہ ماضی میں جزیہ اس لئے وصول کیا جاتا تھا کہ حکمرانوں کی مالی حالت اس قدر مستحکم نہ تھی اور انہیں کاروبارِ مملکت چلانے کے لئے ہمیشہ سرمایہ کی ضرورت رہتی تھی۔ اب جبکہ شاہی خزانے میں سرمائے کی فراوانی تھی شہنشاہ کو اس مد میں وصولی کی کوئی خاص ضرورت نہ تھی۔ کیا اکبر کے خزانے میں 1564ء کے اوائل میں اس قدر سرمایہ ہو سکتا تھا جبکہ اس کی سلطنت محض دو صوبوں تک محدود تھی؟ یہ ناممکن ہے۔

اکبر کے بدعتی احکامات کی تفصیلات بیان کرتے ہوئے بدایونی کہتا ہے کہ 1579ء میں جزیہ کی وصولی کو کالعدم قرار دیا گیا تھا۔ (160) اسی دور کے واقعات بیان کرتے ہوئے ابوالفضل کہتا ہے کہ اکبر نے اس سال سے ''باج'' کی وصولی ختم کر دی تھی۔ اسی کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ اس قسم کا حکم پہلے بھی دیا گیا تھا لیکن وہ موثر ثابت نہیں ہوا تھا (161) ___ ''باج'' کی وصولی پر پابندی کے احکامات دوسری مرتبہ جاری کئے گئے تھے۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ ابوالفضل

باج کے خاتمہ کا ذکر 1579ء سے پہلے کبھی نہیں کرتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ ''باج'' کہتے کسے ہیں؟ جب کوئی مسلم حکمراں کسی غیر مسلم حکمراں پر حملہ آور ہوتا ہے اور جنگ کا اختتام کسی پُرامن صلح پر ہوتا ہے تو مفتوح حکمراں کی سلطنت پر قبضہ حاصل کرنے کے بجائے اس سے سالانہ خراج وصول کیا جاتا ہے اس وصولی کو کبھی خراج اور کبھی جزیئے کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ غالباً ایک بڑی رقم کی وصولی کو خراج کہا جاتا ہے اور چھوٹی رقم کو جزیہ کہتے ہیں۔ ظاہر ہے خراج کی وصولی ایسے حکمراں سے کی جاتی ہوگی جسے ذلت آمیز شکست کا سامنا کرنا پڑا ہو اور جزیہ اس سے وصول کیا جاتا ہوگا جو کسی حد تک برابر کا مدمقابل رہا ہو۔ دراصل اس وصولی کا مقصد یہ رہا ہوگا کہ شکست خوردہ اپنی سرزمین پر مکمل حکمرانی کے حق سے محروم ہو جاتا اگرچہ حکمراں اور اس کی رعایا کو اپنی اپنی ملکیت پر قابض رہنے کا پورا پورا حق ہوتا۔ لیکن حکمراں اور رعایا دونوں کو آئندہ مسلم حکمراں کے حملے سے محفوظ رہنے کے لئے ایک طے شدہ رقم ادا کرنا پڑتی تھی۔ اس طرح کی تمام رقوم کی ادائیگی کے لئے ''باج'' کا مخصوص لفظ استعمال کیا جاتا تھا۔ اس لئے باج کو جزیئے اور خراج دونوں معنوں میں استعمال کیا جا سکتا ہے۔ خاص طور پر اس وقت جبکہ کسی علاقہ کا حکمراں کوئی رقم اپنی رعایا کی طرف سے فاتح حکمراں کو ادا کیا کرتا تھا۔

لیکن کیا اکبر نے کبھی باج کی ادائیگی کو ممنوع قرار دیا؟ ظاہر ہے ایسا کبھی نہیں ہوا۔ تو پھر کس قسم کی ادائیگی کو اکبر نے 1579ء میں ممنوع قرار دیا؟ غالباً انفرادی طور پر جزیہ کی ادائیگی کو۔

اکبر نے ہوسکتا ہے 1564ء میں کسی خاص واقع کے پیش نظر جزیہ کے خلاف کوئی حکم صادر کیا ہو۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو نظام الدین احمد اور بدایونی ایسے اہم واقع کا تذکرہ کرنے سے قطعی نہ چوکتے۔ ابوالفضل نے غالباً اس مخصوص واقع کو عام معافی کی شکل دے دی۔ (162) اور ایسا ظاہر کیا جیسے 1579ء میں دی گئی عام معافی دراصل 1564ء کا ایک تسلسل ہو۔

جزیئے کے بجائے ''باج'' کے لفظ نے یہ تمام بحث کھڑی کر دی۔ اگر ہم اس کی جگہ جزیئے کا لفظ لگا دیں اور 1564ء میں بیان کی گئی وجوہات کو 1579ء کے لئے استعمال کریں تو تمام حقائق یکسانیت اختیار کر لیتے ہیں اور یہ دعویٰ صحیح دکھائی دینے لگتا ہے۔

اگر ''باج'' ہی جزیہ ہے تو ابوالفضل جزیئے کی ممانعت کا ذکر 1579ء سے قبل 1564ء میں بھی کرتا ہے۔

1579ء میں اکبر مواصل ہندوؤں اور مسلمانوں کا مشترکہ روحانی پیشوا کا روپ اختیار کرنے کی کوشش کر رہا تھا اوران دونوں کے درمیان پائے جانے والے فرق کو ختم کرنا چاہ رہا تھا۔ اس کے علاوہ 1579ء میں اکبر کا خزانہ بھی مالا مال تھا۔

بدایونی کے واضح بیان کی روشنی میں اورابوالفضل کے بیانات کی مکمل تحقیق کے بعد یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ جزیہ 1564ء میں ممنوع نہیں قرار دیا گیا تھا جیسا کہ اب تک سمجھا گیا ہے اور تمام تاریخی کتابوں میں اس کا ذکر بھی کیا گیا ہے۔ جزیئے کا خاتمہ درحقیقت 1579ء میں ہوا اور اس کا مقصد ہندوؤں کو کسی قسم کی شہریت کا حق دینا نہیں تھا۔(163) جو کہ ہندوؤں کو اس کی ممانعت سے قبل قطعی حاصل نہ تھی بلکہ یہ دراصل اکبر کے اس منصوبے کا حصہ تھا جو وہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے مشترکہ مذہبی پیشوا کے طور پر ادا کرنا چاہتا تھا۔

اکبر نہایت ہی مذہبی انسان کی طرح پلا بڑھا تھا۔ وہ ایک مسلمان کی طرح مذہبی رسومات کی ادائیگی کیا کرتا تھا۔ وہ سچ کا متلاشی تھا اور پیغمبروں اور صوفیائے کرام کو حاصل معجزاتی قوت کے سربستہ رازوں کو سمجھنا چاہتا تھا اور اللہ تعالیٰ سے براہ راست ہم کلام ہونے کا خواہشمند تھا جس میں اسے کبھی کامیابی حاصل نہ ہو سکی۔ وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ اور ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی جانب راغب ہوا محض یہ جاننے کے لئے کہ جس شے کا وہ متلاشی ہے اسے وہ کہیں مل جائے۔ تاریکیوں میں بھی بھٹکتے ہوئے اس شخص کے لئے روشنی کی کوئی کرن نہ تھی جو اس کی رہنمائی کرتی۔ مایوسی کے عالم میں اس نے خود اپنا مذہب تراشنے کی کوشش کر ڈالی۔ یہ نہیں معلوم کہ اس عمل سے اس کی بے چین روح کو کس قدر تسلی حاصل ہوئی۔ غالباً اسے اس طرح کسی حد تک تشفی حاصل ہوگئی ہو۔ لیکن اس کی تلاش پھر بھی جاری رہی۔ اس کے جاری کردہ ہر احکامات کو ممکن ہے ہماری پذیرائی حاصل نہ ہو لیکن اس کی شخصیت پذیرائی کے لائق تھی۔ وہ لوگ جنہوں نے اس کی پیروی کرنے کی قسم کھائی تھی ممکن ہے اپنے عمل میں سنجیدہ نہ ہوں لیکن وہ شخص اپنی زندگی کے تمام سفر میں نہایت ایماندار تھا۔

حوالہ جات

1- منتخب ii، 274۔

2- دودھ شریک بھائی۔

3- ہم جغرافیائی پہلو کو کسی طرح بھی نظر انداز نہیں کر سکتے۔ کابل اور بہار و بنگال ایک دوسرے سے ہزاروں میل فاصلے پر ہیں۔ اس دور کے سست مواصلاتی نظام میں باوجود تمام تر کوششوں کے بیک وقت یکساں اقدامات کرنا کسی طرح بھی ممکن نہ تھا۔ بہار اور بنگال کے امراء نے بغاوت پہلے کی اور مرزا حکیم کو بعد میں شرکت کے لئے دعوت دی۔ جانپور اور اودھ کا گورنر معصوم خان فرنا خدی ان کے ساتھ اس وقت تک شامل نہیں ہو سکتا تھا جب تک کہ مرزا حکیم وہاں پہنچ کر اپنی حمایت کا یقین نہیں دلا دیتا۔ جب تک کہ مرزا حکیم کی بغاوت کا اسے علم ہوا اور اس نے بھی بغاوت میں شمولیت کا اعلان کیا اس وقت تک بہار کے باغی لیڈر اِدھر اُدھر پھیل چکے تھے۔ جب فرنا خدی پر حملہ ہوا اور اسے شکست کا سامنا کرنا پڑا تو مرزا حکیم اس صورتحال میں تبدیلی کے لئے کوئی خاص کردار ادا نہ کر سکا۔ اس کے بعد مرزا حکیم کی باری آ گئی اور اس کا پیچھا اس کے دارالخلافے کی آخری فصیل تک کیا گیا اور اس کی فوج کو مکمل طور پر تہس نہس کر دیا گیا۔ کابل سے اکبر کی واپسی کے بعد بنگال کے باغیوں کی سرکوبی کرنا بالکل آسان ہو گیا۔ تمام باغیوں کو اکیلے مقابلہ کرنا پڑا اور وہ یکے بعد دیگرے شکست سے دوچار ہوتے چلے گئے۔

4- اکبر نامہ، iii، 291۔

5- اکبر نامہ، iii، 193۔

6- ایضاً، 158، 569۔

7- اکبر نامہ، iii، 341۔

8- ہندو پروہت بل ناتھ کی پہاڑی جہاں وہ رہتا اور عبادت کرتا تھا۔

9- جوگی، ہندو پجاری۔

10- اکبر نامہ، iii، 350۔

11- اکبرنامہ، iii، 372۔

12- منتخب، ii، 96-259۔

13- اکبرنامہ، iii، 372۔

14- اکبرنامہ، iii، 372۔

15- منتخب، ii، 299۔

منسریٹ (Monserrate) کا حوالہ وی۔اے۔اسمتھ کی کتاب Akbar, The Great Mughal، صفحہ 176۔

16- اکبرنامہ، iii، 309۔

17- منتخب، ii، 299۔

18- مشائخ: صوفی بزرگ۔

19- منتخب، ii، 300۔

20- ایضاً، 8-307۔

21- اسلام، فارس اور ہندوؤں کے قدیم مذاہب کے مقابلے میں جدید تر ہے۔

22- منتخب، ii، 262، 256، 8-307۔

23- منتخب، ii، 262، 256، 8-307۔

24- ایضاً، 306، 273، 307۔

25- ایضاً، 272، 314۔

26- ایضاً، 322۔

27- ایضاً، 39-338۔

28- منتخب، ii، 314۔

29- منتخب، ii، 307۔

30- منتخب، ii، 7-306۔

فقہ (مذہبی قانون)

تفسیر۔قرآن کریم کی تشریح

حدیث۔پیغمبر اسلام کی طرزِ زندگی اور روایات

31- دجال۔حضرت عیسیٰ کا منکر

32- منتخب، ii، 313۔

33- منتخب، ii، 259، 87-286۔

34- ایضاً، 326۔

35- مثلاً ابوالفضل درج ذیل کہانی کا ذکر کرتے ہوئے کوئی شرمندگی محسوس نہیں کرتا۔

900 سال قبل کشمیر کے فرمانروا آننت ایل کے دور میں شراب کے بیوپاریوں کی بڑی بن آئی تھی۔شراب نوشی اور ظلم و استبداد کا دور دورہ تھا۔اس زمانے میں ایک برہمن جس کا نام شیودات تھا سرینگر شہر میں رہا کرتا تھا۔اس کی بیوی نہایت خوبصورت اور پاکباز تھی۔وہ شخص دنیا کی للچائی ہوئی نگاہوں سے خوفزدہ رہتا کہ کہیں وہ اس کی بیوی کا پیچھا نہ کرنا شروع کر دیں۔وہ ہمیشہ دیوتاؤں سے اپنی بیوی کے تحفظ کے لئے دعائیں کیا کرتا۔

کسی نے اسے مشورہ دیا کہ وہ اس سلسلے میں بیتال کی روح سے رابطہ کرے۔اس کام کے لئے اسے کئی دنوں کا چلّہ کاٹنا تھا۔جب وہ چلّہ کاٹ چکا تو اسے کسی انسانی لاش کو جو بالکل صحیح سلامت ہو شمشان گھاٹ تک رات کی تاریکی میں لے جانا تھا، اور پھر رات کے ایک خاص پہر میں اسے منہ کے بل لٹا کر کیل ٹھونکنی تھی۔اس کے بعد اس کی پشت پر بیٹھ کر ایک ایسا چراغ جلانا تھا جو انسانی کھوپڑی سے بنایا گیا ہو اور جس میں مردے کے کفن سے تیار کردہ بتی اور انسانی چربی کا تیل ہو۔اس دوران اسے مختلف منتر پڑھنے تھے اور مردے کے دانتوں پر پھونکنے کے بعد ان دانتوں کو ارد گرد پھول کی پتیوں کی طرح بکھیرنا تھا۔اس عمل کے فوراً بعد مختلف خوفناک اشکال ظہور پذیر ہوں گی۔اس لمحے اگر مردے کی لاش پر بیٹھا ہوا شخص خوفزدہ نہ ہو جائے اور اپنے آپ پر قابو رکھ سکے تو مردہ لاش کے جسم میں حرکت ہونا شروع ہو گی اور مختلف خوفناک چیخوں کی آوازیں آنے لگیں گی۔اس کے ساتھ ہی بیتال نہایت خوبصورت شکل میں نمودار ہو گا اور یہ الفاظ کہے گا "تم نے کس مقصد کے لئے یہ مصیبتیں برداشت کی ہیں؟" اس کے بعد وہ تمہارے ہر سوال کا تسلی بخش جواب دے گا۔

شیودات کو ان تمام اذیتوں سے گذرنا تھا اور وہ اس کے لئے تیار تھا ایک ایسے عاشق کی

طرح جو اپنی محبوب بیوی کی خاطر ہر قسم کی مصیبتوں کو جھیلنے کے لئے آمادہ ہو۔ اس مقصد کے لئے اس نے ایک مردہ لاش کا بندوبست بھی کر لیا تھا لیکن ابھی دوسرے لوازمات کا حصول اس کے لئے مسئلہ بنا ہوا تھا۔ اس حالت میں نہ تو وہ لاش کو شہر میں لے جا سکتا تھا اور نہ ہی کسی غیر محفوظ جگہ پر چھوڑ سکتا تھا اس خوف سے کہ کہیں جانور اسے کھا نہ جائیں۔ لاش کو اچھی طرح کسی چادر میں لپیٹ کر وہ اپنے اس دوست کے پاس لے گیا جو چمڑے کا کام کرتا تھا۔ وہاں لاش کافی حد تک محفوظ تھی کیونکہ چمڑے کی بدبو میں لاش سے اٹھنے والی بدبو کا پتہ چلنا مشکل تھا۔ اپنے دوست کو اپنا ہم راز بنانے کے بعد شیوودات جادوئی چراغ اور جادوئی پھولوں کی تلاش میں نکل کھڑا ہوا۔

تمام تیاریوں کے بعد وہ لاش کو لے کر قبرستان پہنچ گیا اور جب آدھی رات ہوئی تو بیتال نمودار ہو گیا اور اس نے اس کے دوست کو مخاطب کر کے کہا۔ ظالموں کا دور طویل ہے حوصلہ رکھو اور صبر سے کام لو۔ خوفزدہ ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ ان ظالموں کی بیس نسلیں برسر اقتدار رہیں گی۔ اس کے بعد کیتھ خاندان ملک کی باگ ڈور سنبھالیں گے، اور پھر مسلمان اس ملک پر حکمرانی کرنے آ جائیں گے۔ پھر چاکس کا دور آئے گا۔ جب ان کے خاندان کے آٹھواں سربراہ تخت نشین ہوگا تو ان کا زوال شروع ہو جائے گا۔ اس کے بعد "خداوندِ اشکال و مفہوم" کا ظہور ہوگا جس کا عمل، گفتگو، اور ارادے خدا کی مرضی اور منشاء کے عین مطابق ہوں گے۔ وہ اس سرزمین پر امن اور آشتی کا بول بالا کرے گا۔

شیوودات نے اس واقعہ کا بیان آنے والی نسلوں کی ہدایت کے لئے تحریر کیا تھا۔ آج تم انہیں قدیم صحیفوں یا پھر پتھر کی لوح قدیم پر کندہ کئے ہوئے دیکھ سکتے ہو۔

یہ ایک مسحور کن دیومالائی کہانی ہے جو کشمیری پنڈتوں نے گھڑا ہے۔ وہ پُر اسرار اور خوفناک واقعات میں غیر معمولی دلچسپی رکھنے کے عادی دکھائی دیتے ہیں، اور ابوالفضل بھی ان تفصیلات کو اسی دلچسپی اور تندہی سے مرقوم کرتا ہے جس طرح وہ اکبر کی گھڑ سوار فوج اور سرکاری خزانے کی تفصیلات جمع کرنے میں دلچسپی دکھاتا ہے ظاہر ہے یہ واقعات اکبر کی شان میں اضافہ کا باعث بنتے ہیں۔ (اکبر نامہ، iii، 807-8)

36- منتخب، iii، 301۔

37- اکبر نامہ، iii، 378۔

38- اکبرنامہ، iii، 378۔

منتخب، ii، 301۔

39- منتخب، ii، 256۔

40- منتخب، ii، 358۔

ایضاً، 256۔

41- منتخب، ii، 261۔

42- اکبرنامہ، iii، 378۔

منتخب، ii، 301۔

43- منتخب میں ان واقعات کی اہمیت کا خاص طور پر ذکر کیا گیا ہے۔ ابوالفضل یا اکبر ایسا کرنے کا کبھی حوصلہ نہیں کر سکتے تھے۔

44- منتخب، ii، 301، 306۔

45- منتخب میں ان واقعات کی اہمیت کا خاص طور پر ذکر کیا گیا ہے۔ ابوالفضل یا اکبر ایسا کرنے کا کبھی حوصلہ نہیں کر سکتے تھے۔

46- منتخب، ii، 306۔

47- منتخب میں ان واقعات کی اہمیت کا خاص طور پر ذکر کیا گیا ہے۔ ابوالفضل یا اکبر ایسا کرنے کا کبھی حوصلہ نہیں کر سکتے تھے۔

48- منتخب، ii، 306۔

آئین، i، 200۔

49- آئین، i، 200۔

50- پیشکش۔ تحفہ۔

51- وکیل۔ نمائندہ۔

52- منتخب، ii، 287۔

53- ان صفات کو بالکل واضح الفاظ میں نہیں بیان کیا گیا لیکن ان سے کسی حد تک اسی قسم کے معنی لئے جاتے ہیں۔

54- ان صفات کو بالکل واضح الفاظ میں نہیں بیان کیا گیا لیکن ان سے کسی حد تک اسی قسم کے معنی لئے جاتے ہیں۔

55- منتخب، ii،259،301۔

56- آئین، i،157۔

57- ایضاً،157۔

58- منتخب، ii،308۔

59- ایضاً،338۔

60- منتخب، ii،210۔

61- مقصود ما مناسبت لفظی است۔

62- منتخب، ii،269۔

63- منتخب، ii،325۔

64- ایضاً،326۔

65- اکبرنامہ، iii،379-80۔

66- آئین، i،160۔

67- آئین، i،160۔

68- آئین، i،160۔

69- آئین، i،160۔

70- آئین، i،160۔

71- منتخب، ii،328۔

72- اسمتھ، اکبر، عظیم مغل،217-18۔

73- آئین، i،160۔

74- منتخب، ii،338۔

75- ایضاً،291۔

76- ایضاً،272۔

77- منتخب، ii، 304-5۔

78- ایضاً، 260۔

79- ایضاً، 404۔

80- ایضاً، 261۔

81- ایضاً، 341۔

82- ایضاً، 260۔

83- ایضاً، 260۔

84- منتخب، ii، 261۔

85- ایضاً، 322۔

86- ایضاً، 322۔

87- ایضاً، 321-22۔

88- آئین، i، 159۔

89- منتخب، ii، 357۔

90- ایضاً، 356-57۔

91- منتخب، ii، 340-41۔

92- ایضاً، 391۔

93- ایضاً، 351۔

94- ایضاً، 391۔

95- ایضاً، 261۔

96- اکبرنامہ، iii، 524، 529، 569، 826، 837۔

خصرو (b.1587) شہزادہ سلیم کا بیٹا۔

رستم (b.1588) شہزادہ مراد کا بیٹا۔

پرویز (b.1589) شہزادہ سلیم کا بیٹا۔

خرم (b.1591) شہزادہ سلیم کا بیٹا۔

الکا بھی فارسی نام ہے اگرچہ خصرو سے تعلق نہیں۔
ہشا ئنگ (b.1604) شہزادہ دانیال کا بیٹا۔
تہموراز، شہزادہ دانیال کا بیٹا۔

97- منتخب، ii، 325-26۔

98- ایضاً، 326۔

99- منتخب، ii، 273۔

100- ایضاً، 325۔

101- ایضاً، 303۔

102- منتخب، ii، 303، 357-76۔

103- ایضاً، 306۔

104- ایضاً، 322۔

105- ایضاً، 321-22۔
آئین، i، 599۔

106- آئین، i، 161۔

107- منتخب، ii، 322۔

108- سمتھ، اکبر، عظیم مغل، 166۔

109- آئین، i، 161۔
منتخب، ii، 322۔

110- منتخب، ii، 303۔

111- اکبرنامہ، iii، 771، 831۔

112- مفتی۔ منصف۔

113- منتخب، ii، 306۔

114- ایضاً، 261، 322۔

115- جیسے ہی عیسائی شبیہ کی پرستش کرنے والی ملحدانہ عادتوں کا شکار ہوئے، انہوں نے یہ وطیرہ

بنالیا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت سے پہلے حضرت عیسیٰ کی صلیب پر لٹکی ہوئی شبیہ کی یا مقدس مریم کی بچہ گود میں لی ہوئی شبیہ کی پوجا کیا کرتے جو کہ درحقیقت کسی ماڈل کی سرخ اور نیلے رنگ کی کپڑے میں لپٹی ہوئی تصویر ہوتی یا پھر کسی Raphael کی داشتہ کی تصویر ہوتی جس کی گود میں ایک ایسا بچہ ہوتا جو شادی سے قبل پیدا ہوا ہو۔

116- آئین، i، 117۔

117- اکبرنامہ، iii، 596۔

118- منتخب، ii، 261-62۔

119- اکبرنامہ، iii، 626، 647۔

120- منتخب، ii، 324-25۔

121- آئین، i، 161۔

منتخب، ii، 305-6۔

122- منتخب، ii، 356۔

آئین، i، 196-97۔

123- منتخب، ii، 356۔

124- درحقیقت وہ انسانی جسم پر چار ہاتھوں اور جنگلی سور کے سر والا ہندو دیوتا وشنو کے کئی ایک اوتاروں میں سے ایک ہے جو ہندومت کے تین دیوتاؤں کا مجموعہ ہے جسے ''تری مورتی'' (Trimurti) کہتے ہیں اس میں برہما (تخلیق کرنے والا)، وشنو (محفوظ رکھنے والا)، اور شیوا (تباہ کرنے اور دوبارہ جنم دینے والا) شامل ہیں۔

125- منتخب، ii، 305۔

126- منتخب، ii، 376۔

آئین، i، 161۔

127- منتخب، ii، 356۔

128- ایضاً، 338، 304۔

129- منتخب، ii، 306۔

آئین، i، 201۔

130- منتخب، ii، 356۔

131- ایضاً، 391۔

132- آئین، i، 161۔

133- منتخب، ii، 356۔

134- منتخب، ii، 305۔

135- منتخب، ii، 2-391۔

136- ایضاً، 356۔

آئین، i، 201۔

137- منتخب، ii، 9-338۔

آئین، i، 201۔

138- منتخب، ii، 356۔

139- منتخب، ii، 376۔

140- ایضاً، 356۔

141- ایضاً، 363، 7-306۔

142- ایضاً، 391۔

143- ایضاً، 356۔

144- ایضاً، 391۔

145- ایضاً، 392۔

146- ایضاً، 391۔

147- منتخب، ii، 338۔

148- ایضاً، 302۔

149- ایضاً، 391۔

150- ایضاً، 303۔

151- منتخب، ii، 301۔

152- در دورِ پادشاہ خطا بخش و جرم پوش
قاضی قرابہ کش شد و مفتی پیالہ نوش
ایضاً، 309۔
اکبر نامہ، iii، 582۔

153- مسلمانوں کی تاریخ کی پذیرائی میں دشواری یہ ہے کہ اس کا تعلق ماضی کے عوام سے ابھی تک جوڑا نہیں جا سکا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے واقعات ہمارے احساسات اور جذبات کو متاثر نہیں کرتے۔ کل تک تو یورپ کا مردِ بیمار بین الاقوامی سیاست کا اہم حصہ تھا۔ بیماری کے عالم میں بھی وہ آسٹریائی عقاب، روسی ریچھ اور برطانوی شیر کو ایک دوسرے کے مدمقابل اس چابکدستی سے کر دیتا تھا کہ اس کی چالاکی اور بدمعاشی کی تعریف کیے بنا کوئی رہ نہیں سکتا۔ یہ حال تھا سلطان عبدالحمید دوم کا کہ یورپی لوگ اس کے خلاف بے بسی کے عالم میں اپنی نفرت کا اظہار کچھ یوں کیا کرتے۔ وہ اسے ''عبدل لعنتی'' (زہریلا سانپ) جیسے ناموں سے پکارتے۔

مسلم دور کا آخری ہیرو عثمان نوری پاشا، پلونیہ کا محافظ اور دفاع کرنے والا، آج تک ان کے ذہن سے محو نہیں ہوا، اور آخری مسلم فاتح، عصمت انونو ابھی زندہ ہے جس نے انونو گاؤں کے محاذ جنگ پر یونانیوں کو شکستِ فاش دی تھی باوجودیکہ انہیں ''Determined Bulldogs'' اور ''Welsh Wolves'' کی پوری حمایت اور مدد حاصل تھی۔ آج بھی مسلمان سوئز کینال کے کناروں اور ایرانی تیل کے کنوؤں کے مسئلوں پر اچھی خاصی مشکلات پیدا کر سکتے ہیں۔

154- مسلمانوں کو خراج کی ادائیگی کن حالات میں کرنی پڑتی ہے اس کی وضاحت ضروری ہے مسلمانوں نے اپنی اپنی پیداوار پر عشر کی ادائیگی کرنی ہوتی ہے۔ یہ ایک طرح کا ٹیکس ہے جو کل پیداوار کا 10 فیصد ہوتا ہے جبکہ خراج ایک طرح کا کرایہ ہے جو پیداوار کا ایک چوتھائی یا اس سے کچھ زیادہ ہوتا ہے۔

جب مسلم ممالک میں بڑے شہر وجود میں آنے لگے اور اس کے ساتھ ہی صنعت وتجارت کے کاروبار میں مزدوروں اور ملازموں کی مانگ بڑھنے لگی تو یہ خراج ادا کرنے والوں کے لئے

زیادہ منافع بخش ہو گیا کہ وہ اپنی اپنی زمینوں کو خیر باد کہہ کر شہروں میں جا بسیں۔ مسلمانوں نے ان کی زمین خرید لی لیکن وہ ان پر کھیتی باڑی کرنے میں خاص دلچسپی نہیں رکھتے تھے۔ اس کے علاوہ وہ خراج کے بجائے عشر کی ادائیگی کرنا چاہتے تھے۔ خراج ادا کرنے والے آہستہ آہستہ شہروں کا رخ کرتے چلے گئے اور پورا معاشی نظام اس کے نتیجے میں بری طرح متاثر ہو کر رہ گیا۔

فارس، ترکستان اور سندھ کے لئے مشرقی میسوپوٹامیہ کا مشہور وائسرائے حجاج نے اس صورتحال کا مقابلہ اپنے مخصوص بے رحمانہ مگر نہایت موثر طریقہ سے کیا۔ اس نے اعلان کر دیا کہ زمین پر کام کرنے والے کسان کو زمین چھوڑ کر جانے کی اجازت نہیں ہو گی اور ایسا کرنے والے کو سخت ترین سزا دی جائے گی۔ ان میں سے کئی ایک کو گرم لوہے کی سلاخ سے داغا بھی گیا تا کہ ان کی پہچان ہر حال میں ہو سکے۔

بعد ازاں قانون دانوں نے ایک نیا قانون رائج کیا تا کہ سرکاری آمدنی کو خسارے سے بچایا جا سکے۔ اس قانون کے مطابق وہ زمین جن پر خراج لاگو ہوتا تھا وہ خراجی زمینیں کہلائیں خواہ انہیں مسلمانوں نے ہی کیوں نہ خرید لیا ہو۔ زمین کے مسلمان مالک کو اس پر عشر کے بجائے خراج ادا کرنا ہوتا تھا۔ اس قانون کا اصل مطلب یہ تھا کہ غیر مسلموں کو زمین کی ملکیت کا حق حاصل نہ تھا وہ محض زمین کو کرائے پر حاصل کر سکتے تھے۔ نئے مسلم مالکان نے زمین کو اپنے پاس رکھنے کے حقوق حاصل کئے نہ کہ زمین کی ملکیت۔

زمین اب بھی سرکاری ملکیت تھی۔ اسی لئے انہیں زمین کی پیداوار پر ٹیکس ادا کرنے کے بجائے زمین رکھنے کا کرایہ ادا کرنا ہوتا تھا۔ بہت جلد ہی مسلمانوں کے پاس جتنی بھی زمینیں تھیں وہ خراجی زمینیں بن گئیں۔ کئی صدیاں گذرنے کے بعد مغلوں کے دورِ حکومت میں انڈیا میں رہنے والے تمام مسلم اور غیر مسلم زمین کا لگان ادا کرنے کے پابند تھے۔ لیکن جہاں مسلمانوں سے خراج وصول کیا جاتا وہاں انہیں فوجی خدمات کے عوض نقد اور جاگیر کی شکل میں انعامات سے نوازا جاتا۔ اس زمانے میں جبکہ مسلمانوں کو زمین کی ملکیت پر محض عشر کی ادائیگی کرنا ہوتی تھی تو ان کی یہ ذمہ داری ہوتی تھی کہ وہ قومی فوج کی تشکیل اپنے خرچہ پر کریں اور سرکار کی جانب سے انہیں اس سلسلے میں کوئی ادائیگی نہیں کی جاتی تھی۔

155- اکبر نامہ، ii، 203۔

156- اکبر نامہ، ii،204۔
157- منتخب، ii،210۔
158- اکبر چونکہ زمین کا لگان پیداوار کی ایک تہائی لاگت کے حساب سے وصول کیا کرتا تھا اس لئے اسے جزیہ کی رقم وصول کرنے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ اگر وہ لگان کی وصولی اسلامی بنیادوں پر کرتا تو اسے یقیناً جزیئے کی وصولی کی ضرورت بھی ہوتی۔
159- اکبر نامہ، ii،204۔
160- پنجاب اور آجکل کے یو پی کا بیشتر علاقہ۔
161- منتخب، ii،276۔
162- اکبر نامہ، iii،295-96۔
163- جہاں ابوالفضل نے ایسا نہیں کیا تو دوسروں نے اس کمی کو پورا کر دیا۔ تاریخ کی تمام کتابوں میں لکھا گیا ہے کہ اکبر نے 1563ء میں اپنی سلطنت میں زیارت پر جانے والے زائرین سے ٹیکس کی وصولی معاف کر دی تھی اور لوگوں کو عبادت کی مکمل آزادی دیدی گئی تھی۔ درحقیقت 1563ء میں اکبر نے امبر کی ایک راجپوت شہزادی سے شادی کے فوراً بعد صرف ایک علاقہ سے زائرین ٹیکس کی وصولی ختم کی تھی جو کہ زیارت اور میلہ کے دوران وصول کیا جاتا تھا۔ (اکبر نامہ، ii، 190)۔ اس وقت اکبر کے زیر تسلط بمشکل دو صوبے تھے اور اس میں ہندوؤں کی یہی ایک مشہور زیارت گاہ متھورا (Mathura) میں موجود تھی۔ اس لئے یہ ایک عمومی بیان لگتا ہے۔ تاہم اس بات کا فیصلہ کرنا ابھی باقی ہے کہ یہ ٹیکس مذہبی دباؤ کی خاطر وصول کیا جاتا تھا یا اس کا تعلق معاشی معاملات سے تھا کیونکہ مذہبی تہوار کے دوران بڑے بڑے میلے بھی لگائے جاتے تھے جہاں بڑے بڑے بازار ہوتے تھے۔
164- سری رام شرما۔ مغل شہنشاؤں کی مذہبی پالیسیاں، 23۔

Appendix B

اکبر کے ہندو اور مسلمان مصاحب

اکبر کے دربار میں موجود ہندوؤں اور مسلمانوں کو مختلف ذمہ داریاں سونپی گئی تھیں۔ ان کے ناموں سے اس دور کے چند پہلو ہم پر واضح ہوتے ہیں۔

1573ء

1573ء میں گجرات پر دوسری مرتبہ فوج کشی کے دوران اکبر کے ساتھ مرزا خان، سیف خان کوکا، زین خان کوکا، حسین خان تکریہ، عبداللہ خان، جگن ناتھ [1]، رائے سال، جئے مل، جگمل پتوار، خواجہ غیاث الدین علی سیف خان، راجہ بیربل، راجہ دیپ چند، میر غیاث الدین علی نقیبؒ خان، محمد زمان، بہادر خان، مان سنگھ درباری، سیّد خواجہ، شیخ عبدالرحیم، رام داس کچھواہا، رام چند، بہادر خان قرادار، سانول داس، جدون کیتھ درباری، سرخ بدخشی، دوار بھلا، ہرداس، تارا چند خواص، اور لال کلاونت۔

اس مہم پر شہنشاہ کے ذاتی گارڈز کے درمیان چند بندوقچی بھی موجود تھے جن کے نام یہ تھے: سلباہان، قادر قلی، اور رنجیت۔

(A iii, 49,51)

1574ء

اگلے سال جب اکبر بہار کی جانب روانہ ہوا جہاں شاہی افواج شاہ داؤد کی افغان فوج کے خلاف نبرد آزما تھیں تو اس کے ہمراہ راجہ بھگوان داس، راجہ مان سنگھ، زین خان کوکا، شہباز خان،

صادق خان، قاسم خان میر بحر، راجہ بیربل، جلال خان، میرزادہ علی خان، سیّد عبداللہ خان، مادھیو سنگھ، نقیب خان، قمر خان، میر شریف، اور نیابت خان تھے۔ دریائے گنگا پر کشتی میں سفر کے دوران اس کے ساتھ قاضی عسکر، بھگوان داس خزانچی اور شہر بیگ تھے۔

(A iii, 87, 94)

1580ء

بنگال اور بہار کے باغیوں کے خلاف مہم میں ایک جگہ کے دوران مرکزی فوج کی سربراہی ترسون خان، راجہ ٹوڈرمل، رائے سرجان، راجہ اسکارن، اور میتھر خان کے ہاتھوں میں تھی۔

1581ء

1581ء میں جب کابل پر مغلوں نے شہزادہ مراد کی سربراہی میں حملہ کیا تو اس کے ہمراہ مرزا یوسف خان، رائے رائے سنگھ، رائے درگا، گجر خان، سورج سنگھ، مدن چوہان، شیخ عبدالرحیم، بالکارائے، رام چند، ٹھکسوری، سلیم خان، کاکڑ علی، سیّد محمد موجی، کرم اللہ کمبو، پرتھوی راج، رام داس چوہان، متھوراداس، سانول داس، کلا کچھواہا، اسکارن، کاجرہ، ہزارہ بیگ، شیخ ولی جلال اور میر محسن تھے۔ ہراول دستہ کی کمان راجہ مان سنگھ، نورنگ خان، شیرویا خان، مادھیو سنگھ، محمد بیگ لکلو، مان سنگھ دلبری، جگمل صلاح دار، بہادر خان قادر، سُرجن، پہلوان علی، سکت سنگھ، جگت رائے، رام چند، بھگوان داس، شیخ کبیر، جبار قلی اور نقیب دیوانہ کے ہاتھ میں تھی۔

(A iii, 353)

1583ء

جب مظفر شاہ نے شاہی فوج پر گجرات میں حملہ کیا تو ایک مضبوط اور طاقتور فوج مرزا خان کی قیادت میں فوراً وہاں روانہ کی گئی۔ اس کے ہمراہ سیّد قاسم، سیّد ہاشم، شیرویا خان، رائے دُرگا، رائے لنکرن، مدنی رائے، میاں بہادر، درویش خان، رافع سرمدی، شیخ کبیر اور نصیب ترکمان تھے۔

سرخیج (Sarkhej) میں ہونے والی جنگ میں جہاں مظفر شاہ کو شکست ہوئی شاہی فوج کے ایک دستے کی کمان موٹا راجہ، رائے دُرگا، تلسی داس جدون، بیجا دیوڑا، اور رائے داس کے ہاتھوں میں تھی۔

جبکہ ہراول دستے کی کمان پائندہ خان مغل، سیّد ہاشم، رائے لنکرن، رام چند، اودے سنگھ، سیّد بہادر، سیّد شاہ علی، سیّد نصر اللہ، اور سیّد اکرام اللہ کے ہاتھوں میں تھی۔

ایک اور فوجی دستے میں مہدی رائے، رمساہ، راجہ مکوتمن، خواجہ رافع، مکمل بیگ سرمدی، نصیب ترکمان، دولت خان لودھی، سعید خان کرانی، شیخ ولی، شیخ ذین، اور خضر آقا تھے۔

(A iii, 413, 424)

1584ء

کمبے (Cambay) میں سیّد دولت سے نمٹنے کے لئے جس فوج کو روانہ کیا گیا اس کی سربراہی موٹا راجا، میدنی رائے، راجہ مُکت مان، رمساہ، اودے سنگھ، رام چند، باغ راٹھور، تلسی داس جدون، دولت خان لودھی، بہادر انل گکھر، ابوالفتح مغل، اور قارہ بحری کر رہے تھے۔

(A iii, 436-37)

1585ء

گجرات کے مظفر شاہ کی سرکوبی کے لئے 1585ء میں جو فوج روانہ کی گئی اس میں خانِ خاناں کا ہراول دستہ کی کمان مدن چوہان، رام چند، اودے سنگھ، سیّد لاد، سیّد بہادر، سیّد شاہ علی، کینو داس راٹھور، بھوپت دکھنی، اور باغ راٹھور کے ہاتھ میں تھی۔

جب خانِ اعظم کو مالوہ میں دکن پر حملہ کی تیاری کے لئے بھیجا گیا تو اس کے ساتھ جنہیں روانہ کیا گیا ان کے نام یہ تھے: عبدالمطلب خان، راجہ عسکرن، شیرویا خان، میر جمال الدین حسین انجو، برہان الملک دکنی، عبدالرحمان موید بیگ، حاجی عبداللہ کاشغری، سلیمان قلی ترک، علی مراد، شیر محمد، علی قلی، شہاب الدین احمد خان، مدھوکر، جگ مان، کرشن داس، آصف خان، خواجہ فتح اللہ اور مختار بیگ۔

(A iii, 464-65)

1586ء

1586ء میں زین خان کوکا کو باجوڑ اور سوات کے قبائلیوں کی سرکوبی کے لئے روانہ کیا گیا تو ان کے ساتھ جنہیں روانہ کیا گیا ان کے نام یہ تھے: عرب خان جہانی، حسن خان پٹنی، راجہ مُکت مان، جناش بہادر، عسکران، پنجتن، حرا پردھان، رام چند، شیخ کبیر، فولاد، محمد علی سلدوز، راگھوناتھ ششودھیا، سنار چند، خان محمد، شیخ معروف، خان زادہ محمد پادشاہ قلی، دولت بلوچ، محمد سعید، یار محمد، میر طوفان، رحمت اللہ، عالم یادگار، ملاّ شیری، حسن بیگ گرد، اللہ بخش مرل، اور شاہ محمد عیسیٰ۔

1590ء

اکبر نے جب قندھار پر حملہ کرنے کا فیصلہ کیا اور اس کے لئے خانِ خاناں کی سربراہی میں جو فوج تیار کی گئی اس میں جنہیں شامل کیا گیا وہ یہ لوگ تھے:

خواجہ مقیم، شاہ بیگ خان، سیّد بہاؤالدین، بختیار بیگ، گوردھن، راول بھیم، دلپت، خباش بہادر، بہادر خان قردار، محمد خان نیازی، علی مردان بہادر، بلبھ دار راٹھور، شیر خان، قرأ بیگ، فریدون برلاس سرمدی، میر معصوم بھکری، حسن علی عرب، خواجہ حسام الدین، سیّد درویش، قاسم کوکا، خاکی گلدہن، نور محمد، خواجہ خضری، عبدالغنی، علوگ بیگ، خاکی بیگ، سیّد میر علی، مرزا بیگ، سالار قلی، مرزا محمد، سیّد بندہ علی، ابراہیم بیگ، مرشد قلی جولاک، شمشیر عرب، محمد زمان، باقی چہاردانگی، عبداللطیف، بہادر ملک، عزت علی کابلی، اللہ بردی تلاچکی، الیاس توپچی، محمد قلی تنگری بردی، فرخ بیگ، اور قلی محمد۔

(A iii, 584-85)

1591ء

1591ء میں شہزادہ مراد مالوہ کا گورنر مقرر ہوا تا کہ وہ دکن کے سلطان کے خلاف حملے کی تیاری کر سکے تو اس کے ہمراہ جنہیں روانہ کیا گیا ان کے نام یہ ہیں: اسماعیل قلی خان، مختار بیگ، جگن ناتھ، رائے دُرگا، عبداللہ خان، حاجی سیندک، رضا قلی، مرزا خان، قابل بیگ، قاسم بیگ،

تبریزی، قاسم بیگ ذوالقدر، محمود خان، عالم بہادر، سدی ریحان، ضیاء الدین یوسف، عالم خان، نقیب دیوانہ، شیخ معروف، مرزا محمد، شیخ عبداللہ، بختیار سعید، میر مکن کولابی، رائے سنگھ، افضل تلا کچی، بھوپت، عارف اماد، عبدالرحیم، لال بیگ، امیر بیگ، انفاس بیگ، قایا بیگ، کلیان داس کوچک، زمان بیگ، محمد ولیس کلابی، بایزید، امام قلی، سلطان محمود، محمد حاتم، محمود بیگ، رنجیت، اسہارداس، امیر قراول، خواجہ مبارک، بنواری داس، وفادار، حسن بیگ، محمد بیگ ترکمان، نرمسل، سازدوسل، اور لکشمی داس۔

(A iii, 599-600)

1592ء

اڑیسہ میں مان سنگھ کی کمان میں افغانیوں کے خلاف جو فوج لڑ رہی تھی ان کی رہنمائی کرنے والوں میں شامل تھے تلک خان، فرخ خان، غازی خان سیدانی، میر قاسم بدخشی، رائے بھوج، سنگرام سنگھ، اکبر پنجتن، چندراسین، بھوپت سنگھ، برخوردار، مادھیو، لکھی رائے کوکرا، پورن مل کیدھوریا، روپ نرائین سسودھیا، یوسف خان، مخصوص خان، بہادر خان، طاہر خان، بابو منکلی، خواجہ باقر انصاری، مخدوم زادہ، مرزا محمود دیوانہ، پہاڑ خان، باقر خان، دُرجن سنگھ، سبحان سنگھ، سبل سنگھ، نورم کوکا، شہاب الدین، علوغ خان حبشی کے بیٹے، مظفر اور خواجگی عنایت اللہ۔

(A iii, 611)

راجہ رام چند پر حملہ کرنے کے لئے مان سنگھ نے میر شریف سرمدی، میر قاسم بدخشی، برخوردار، عبدالرقا محمود بیگ شاملو، اور شہاب الدین دیوانہ کو جگت سنگھ کی سربراہی میں روانہ کیا۔

1593ء

اکبر نے اپنی بیٹی شاکرالنساء بیگم کی شادی مرزا شاہ رخ سے کی اور اسے مالوہ کا گورنر بنا کر بھیجا۔ اس کے ہمراہ شہباز خان، حیدر دوست، سیف اللہ، دُرجن کچھواہا، رام چند چوہان، کلا راٹھور، مسعود میر آب، فتح اللہ کمبوہ، محمد زمان، نرہارداس، صالح، علی دوست، میر فضل، یار محمد قردار، رانا سنگا، دوست محمد، اور سورج مل تھے۔

1596ء

جب شہزادہ مراد کی سربراہی میں خانِ خاناں اور شاہ رخ نے دکن کی تین سلطنتوں کی افواج کے خلاف پیش قدمی کی تو شاہی ہراول دستہ کی کمان جگن ناتھ، رائے دُرگا، راج سنگھ، رام چند، کیشو داس، سانول داس، رگھومل، بھیم نراین داس، منوہر، پرتھوی راج، نرہار داس، کیوان کلاح، سکت سنگھ، سلطان بھٹی، ٹھاکرسی، بھوج راج، پارس رام اور شیخ جمال کر رہے تھے۔

(A iii, 718)

1600ء

آسر فتح ہو چکا تھا اور اکبر قریبی علاقوں کو زیرِ نگیں کرنے میں مصروف تھا۔ ابوالفضل کو ناسک کی جانب روانہ کیا گیا اور اس کے ساتھ رائے رائے سنگھ، رائے دُرگا، رائے بھوج، ہاشم بیگ تلک، مقیم بیگ، فولاد خان اور کامل الملک بھی گئے۔

(A iii, 784)

اکبر کے دورِ اقتدار میں اس کی فوج میں ہمیشہ مسلمان اور ہندو اعلیٰ عہدوں پر فائز رہے۔ مختلف ممالک اور ذات سے تعلق رکھنے والے مسلمان جن میں ترک، منگول، عرب، حبشی، ایرانی، ہندی برلاس، سل دوز، تکلو، شملو، تلک، انجو، ترکمان، کاشغری، بدخشی، کلابی، مہانی، کمبوہ، بلوچ، بھکری، دکھنی، مرزا، خان، سیّد، خواجہ، شیخ، شامل تھے۔ اسی طرح ہندوؤں کی بھی مختلف ذات اور علاقے سے تعلق رکھنے والے افراد اس میں شامل تھے مثلاً کچھوواہا، راٹھور، چوہان، سسئودیاس، کشتری، کیدھوریاس، کائستھ، پنوار، سب مل کر ایک مضبوط فوج کی شکل میں موجود تھے۔

Appendix C

اکبر کے ہندو منصب دار

ہفت ہزاری:

راجہ مان سنگھ

پنج ہزاری:

راجہ بھرمل
راجہ بھگوان داس
جگن ناتھ
بکرم جیت

چہار ہزاری:

راجہ ٹوڈرمل
راجہ رائے سنگھ

سہ ہزاری:

مادھیو سنگھ
راجہ سنگھ

رائے پتر داس

دو ہزار پنج صدی:

رائے سل درباری

دو ہزاری:

راجہ کلیان مل
راجہ لنکرن
رائے سُر جان
راجہ گوپال
راجہ رام چند بھگیلا
کھانکر
رام داس کچھواہا
بھاو سنگھ
مہا سنگھ
بیر بر

یک ہزار پنج صدی:

راجہ اودے سنگھ
راجہ درگا سشو دھیا
روپسی
جگت سنگھ

یک ہزاری:

اسکرن

جگ مل

پرتاپ سنگھ

سکت سنگھ

میدنی رائے چوہان

کلیان داس

رائے بھوج

راجہ سیام سنگھ

راجہ جگمن چوہان

ہفت صدی:

صلہادی

دھارو

پنج صدی:

راول بھیم

دُرجن سنگھ

سہاںٔ سنگھ

دلپت

جگمل پتوار

پرمانند کشتری

رام چند بندیلا

راجہ مکت مان بھیدوریا

راجہ رام چند آف اڑیسا

چہارصدی:

رائے منوہر
رام چند کچھواہا
بالکا

سہ صدی:

بلّب دھرراٹھور
کشیوداس
تلسی داس جدون
مان سنگھ کچھواہا
کرشناداس

دوصدی:

رائے رام داس دیوان
جگت سنگھ
متھوراداس کشتری
سانول داس جدون
ادند آف اڑیسا
کشیوداس راٹھور
ستھراداس
سنگا پتوار
سندر آف اڑیسا
سکرا

کلا کچھواہا

لالہ

ان کے علاوہ اور بھی ہندو منصب دار رہے ہوں گے لیکن بد قسمتی سے ان کے منصب اور ریکارڈ دستیاب نہیں۔

Appendix D

اکبر کے ہندو خدمتگار

قائم مقام وکیلِ سلطنت:

راجہ ٹوڈرمل

دیوان اعلیٰ:

راجہ ٹوڈرمل

رائے پتر داس

مرکزی دیوان:

راجہ ٹوڈرمل

رائے پتر داس

اہم کمانڈر:

راجہ بھگوان داس

راجہ مان سنگھ

راجہ ٹوڈرمل

رائے رائے سنگھ

رائے اودے سنگھ

جگن ناتھ

اسکرن

لنکرن

رام چند

رائے دُرگا

رائے سرجان

رائے سل

مادھیو سنگھ اور رائے ریان بکرم جیت

صوبائی گورنر:

راجہ بھگوان داس

راجہ مان سنگھ

راجہ ٹوڈر مل

رائے رائے سنگھ

مشترکہ صوبائی گورنر:

جگن ناتھ

اسکرن

رائے دُرگا

عارضی مرکزی دیوان:

رائے رام سنگھ

نائب مرکزی دیوان:

مادھیو سنگھ

مرکزی حکومت میں موجود خدمتگار:

جگن ناتھ
اسکرن
جگمل
رائے دُرگا
رائے سرجان
رائے سل

صوبائی بخشی:

رائے پردشوتم
تاراچند

صوبائی دیوان:

کرشناداس
رام داس
بھارتی چند
رائے رام داس
خانور
متھوراداس
رام رائے
کشیوداس

Appendix E

والی ریاست امبر کا گھرانہ شہنشاہ اکبر کے عہدیدار

امبر کا راجہ بھرمل اکبر کی فوج کا کمانڈر تھا اور اس کی کمان میں 5000 گھڑسوار تھے۔

راجہ بھرمل کا بیٹا راجہ بھگوان داس	5000 گھڑسوار
راجہ بھگوان داس کا بیٹا راجہ مان سنگھ	7000 گھڑسوار
راجہ بھرمل کا بھائی اسکرن	1000 گھڑسوار
راجہ بھرمل کا بھائی جگمل	1000 گھڑسوار
راجہ بھرمل کا بھائی روپسی	1500 گھڑسوار
راجہ بھرمل کا بیٹا جگن ناتھ	5000 گھڑسوار
راجہ بھرمل کا بیٹا سلہادی	700 گھڑسوار
راجہ بھگوان داس کا بیٹا مادھو سنگھ	3000 گھڑسوار
راجہ بھگوان داس کا بیٹا پرتاپ سنگھ	1000 گھڑسوار
اسکرن کا بیٹا راج سنگھ	3000 گھڑسوار
جگمل کا بیٹا کھنگر	2000 گھڑسوار
مان سنگھ کا بیٹا جگت سنگھ	1500 گھڑسوار
مان سنگھ کا بیٹا سکت سنگھ	1000 گھڑسوار
مان سنگھ کا بیٹا بھاؤ سنگھ	2000 گھڑسوار
مان سنگھ کا بیٹا درجن سنگھ	500 گھڑسوار
مان سنگھ کا بیٹا ساحال سنگھ	500 گھڑسوار

مان سنگھ کا بیٹا جگت سنگھ	200 گھڑ سوار
جگت سنگھ کا بیٹا مہا سنگھ	2000 گھڑ سوار
مان سنگھ کا بیٹا ہمت سنگھ	1500 گھڑ سوار
مان سنگھ کا بھائی چندر بھان	
مان سنگھ کا بھائی سوراج سنگھ	
روپسی کا بیٹا جے مل	

راجہ بھرمل کے تین بھائی، تین بیٹے، تین بھتیجے، پانچ پوتے، سات پڑپوتے، اور ایک سگھڑ پوتا بھی اکبر کی حکومت کے اہم عہدیدار تھے۔

فہرست کتب

1۔اہم معاصرانہ شخصیات کی کتابیں:

☆ عبدالقادر بدایونی، منتخب التاریخ، جلد دوم اور سوم
Bibliotheca Indica کلکتہ سے 1856ء اور 1869ء میں شائع ہوئی۔
☆ عبدالفضل، اکبرنامہ، جلد دوم وسوم
Bibliotheca Indica کلکتہ سے 1879ء اور 1886ء میں شائع ہوئی۔
☆ ابوالفضل، آئین اکبری، جلد اول
Bibliotheca Indica کلکتہ سے 1872ء میں شائع ہوئی۔
☆ نظام الدین احمد، طبقاتِ اکبری، جلد دوم
Bibliotheca Indica کلکتہ سے 1931ء میں شائع ہوئی۔

2۔دیگر معاصرین کی کتابیں:

☆ عبدالحق، تاریخِ حقیقی، MSS۔
☆ اسد بیگ، واقعاتِ اسد بیگ، ایلیٹ اینڈ ڈاوسن، جلد چہارم، صفحہ 74-150۔
☆ قندھاری، تاریخِ محمد عارف قندھاری۔
☆ ایچ بلخ مین (H. Blochmann)، بدایونی اور اس کی تحریریں، جرنل آف دی ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، نمبر اول، صفحہ 44-105، 1869ء۔
☆ جے، جے، مودی، اکبر کے پارسی درباری، بمبئی 1903ء۔

☆ ایف گولڈی، The first Christian mission to the great Mogul، ڈبلن، 1897ء۔

☆ ای، ڈی، میک لاگن، The Jesuit missions to the Emperor Akbar، جرنل آف دی ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، i، Vol. IXV، 1896ء۔

☆ وی، اے، اسمتھ، Akbar, The great Mogul، کلیرنڈن پریس، 1919ء۔

☆ کاؤنٹ وان نوئر، The Emperor Akbar، ترجمہ: اے، بیورج، کلکتہ 1890ء۔

☆ ایل بینون، اکبر، لندن، 1932ء۔

☆ مولانا احمد اور دیگر، تاریخ الفی، ایلیٹ اینڈ ڈاوسن، جلد پنجم، صفحہ 76-167۔

☆ محمد قاسم فرشتہ، تاریخ فرشتہ، بمبئی 1832ء۔

☆ نورالدین محمد جہانگیر پادشاہ غازی، تزک جہانگیری، علی گڑھ، 1864ء۔

☆ Monserrate, A., Mongolicae Legationis Commentaries, English Translation by J. S. Hoyland, London, 1922.

☆ Pierre Du Jarric, Akbar and the Jesuits, Translated by C. H. Payne, Routlege, London, 1926.

☆ Fitch, R., England's Pioneer to India, ed. J. H. Riley, London, 1899.

☆ Early Travels in India, ed. W. Foster, 1921.

3- جدید تحریریں:

☆ شری رام شرما، Religious Policy of Mughal Emperors، آکسفورڈ، 1940ء۔

☆ م، ل، رائے چوہدری، The Din-i-Ilahi، کلکتہ 1941ء۔

☆ وانس کینیڈی، Some Notices respecting the Religion introduced by Akbar، ترجمہ: لٹریری سوسائٹی آف بمبئی، جلد دوم، باب XI،

صفحہ 270-242، لندن، 1820ء
☆ ایچ، ایچ، ولسن، Account of Religious Innovation attempted by Akbar سہ ماہی اورینٹل میگزین، جلد اول، صفحہ 62-49، کلکتہ 1824ء